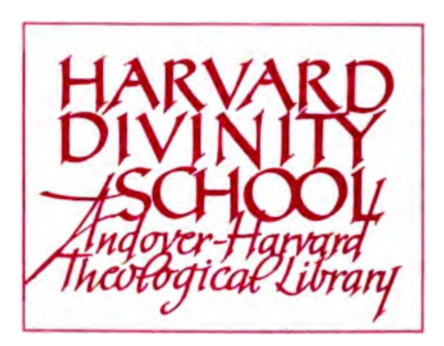
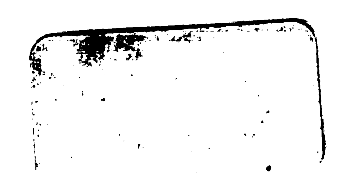




Kommentar

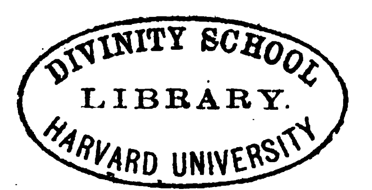
zum

Briefe Pauli an die Römer

von

Friedrich August Gottreu

Dr. A. Tholuck.



Neue Ausarbeitung. (4th)

Halle,
bei Eduard Anton.
1842.

Vorwort.

Obgleich die dritte Auflage dieses Kommentars seit etwa zehn Jahren nicht mehr im Buchhandel war, bin ich doch bisher verhindert gewesen, diese neue Ausarbeitung erscheinen zu lassen. Ich will nicht leugnen, daß an dieser Verzögerung auch die große Zahl der seitdem gerade über diesen Brief erschienenen exegetischen Werke ihren Antheil hat, denn während sie einerseits zu einer neuen Bearbeitung des meinigen reizte, mußte sie andererseits auch bedenklich machen, ob es gelingen würde, die große Masse des Stoffes zu bewältigen und nach so vielen rühmlichen Bestrebungen neue und fruchtbare Ergebnisse zu Tage zu fördern. Als jedoch vor einigen Jahren die Gefahr mich zu bedrohen anfing, des Augenlichtes verlustig zu gehen, fühlte ich mich dringend aufgefordert, mit demjenigen Werke meine exegetisch-literarische Laufbahn zu beschließen, mit welchem ich sie begonnen hatte, und ging mit angestrengter Kraft an die ausgedehnte Arbeit, zu welcher bereits vereinzelte Vorarbeiten vorlagen. Ich preise dankbar den Herrn, welcher sie mich nicht nur vollenden ließ, sondern auch die drohende Gefahr für jetzt abwendete.

Kommentar

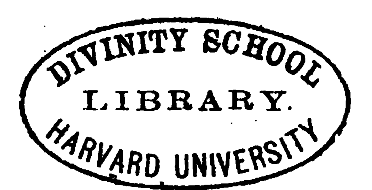
zum

Briefe Pauli an die Römer

von

Friedrich August Gottreu

Dr. A. Tholuck.



Neue Ausarbeitung. (4th)

Halle,
bei Eduard Anton.
1842.

Kommentar

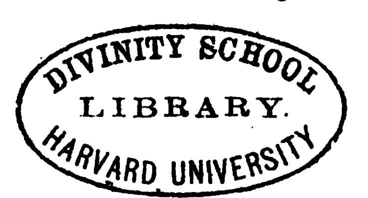
zum

Briefe Pauli an die Römer

von

Friedrich August Gottreu

Dr. A. Tholuck.



Neue Ausarbeitung. (4th)

Halle,
bei Eduard Anton.
1842.

Vorwort.

Obgleich die dritte Auflage dieses Kommentars seit etwa zehn Jahren nicht mehr im Buchhandel war, bin ich doch bisher verhindert gewesen, diese neue Ausarbeitung erscheinen zu lassen. Ich will nicht leugnen, daß an dieser Verzögerung auch die große Zahl der seitdem gerade über diesen Brief erschienenen exegetischen Werke ihren Antheil hat, denn während sie einerseits zu einer neuen Bearbeitung des meinigen reizte, mußte sie andererseits auch bedenklich machen, ob es gelingen würde, die große Masse des Stoffes zu bewältigen und nach so vielen rühmlichen Bestrebungen neue und fruchtbare Ergebnisse zu Tage zu fördern. Als jedoch vor einigen Jahren die Gefahr mich zu bedrohen anfing, des Augenlichtes verlustig zu gehen, fühlte ich mich dringend aufgefordert, mit demjenigen Werke meine exegetisch-literarische Laufbahn zu beschließen, mit welchem ich sie begonnen hatte, und ging mit angestrengter Kraft an die ausgedehnte Arbeit, zu welcher bereits vereinzelte Vorarbeiten vorlagen. Ich preise dankbar den Herrn, welcher sie mich nicht nur vollenden ließ, sondern auch die drohende Gefahr für jetzt abwendete.

Als ich, als vier und zwanzigjähriger Jüngling, durch Melanchthons dogmatische Auslegung des Briefs an die Römer mächtig angeregt, es unternahm, die Herausgabe eines eigenen Kommentars zu versuchen, kam ein solches Werk einem weitverbreiteten Bedürfnisse der Zeit entgegen und vermochte daher auch eine allgemeinere Anregung in der Zeit hervorzubringen. Die Stimmung und Richtung der Gegenwart ist wesentlich eine andere geworden — mögen wenigstens Einige seyn, für welche diese mühsame Arbeit nicht vergeblich unternommen worden.

Halle, den 18. Januar 1842.

Dr. Tholuck.

Einleitung.

§. 1.

Authentie und Integrität des Briefes.

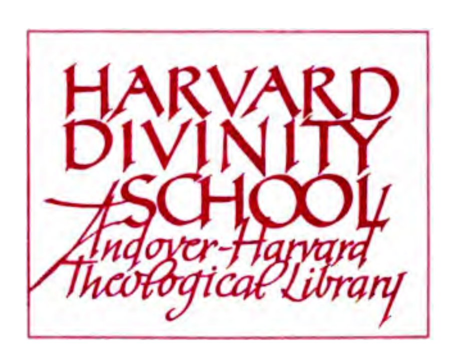
Daß der Brief an die Römer von dem Apostel Paulus geschrieben sei, ist — mit einziger Ausnahme des unkritischen englischen Skeptikers Evanson — niemals bezweifelt worden. Möglicherweise könnte schon die Stelle, wo sich der zweite Brief Petri auf die Briefe des Paulus bezieht, eine Hinweisung auf den Ausspruch Röm. 2, 4. enthalten (2 Petr. 3, 15. 16.). Citate aus unserm Briefe finden sich bei den apostolischen Vätern des ersten und zweiten Jahrhunderts, bei Clemens Romanus ep. I. ad Corinth. c. 35. (Röm. 1, 29—32.), Polykarp ad Philipp. c. 6. (Röm. 14, 10. 12.), bei den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts u. s. w. Zu diesen äußeren Zeugnissen kommt das aus dem Charakter des Briefes. Müßte man der extremen Kritik beistimmen, nach welcher von Dr. Baur außer dem Briefe an die Römer nur der an die Galater und die an die Korinther für unzweifelhaft paulinische Schriften erklärt worden sind, und sollte, wie von eben diesem Kritiker geschehen, auch der Apostelgeschichte die Glaubwürdigkeit abgesprochen werden, so stünde freilich zu befürchten, daß bei noch einigen weiteren Fortschritten dieser Kritik es immer mehr unmöglich würde, zu bestimmen, was Paulus und die Eigenthümlichkeit seines Geistes war: bis jetzt aber können wir uns noch darauf berufen, daß der Brief an die Römer eine deutliche Ausprägung des paulinischen Geistes nach Sache und Form ist.

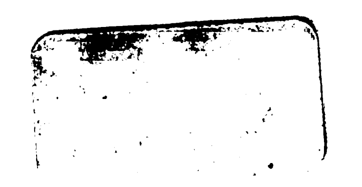
Nur die Integrität des Briefes hat bis jetzt einige Angriffe erfahren. Schon Marcion hat aus dogmatischem Vor-

urtheil Kap. 15. und 16. verworfen. Heumann hatte Kap. 12 — 15. als einen später geschriebenen Brief angesehen und Kap. 16. als eine Nachschrift zu Kap. 11.; Semler hatte Kap. 15. für eine nicht an die Römer geschriebene Privatnachricht angesehen, welche von den reisenden Brüdern allen denen, bei welchen sie einsprachen, mitgetheilt werden sollte, und Kap. 16. als ein von Paulus besonders geschriebenes Verzeichniß der Namen verschiedener Christen, welche von den Ueberbringern des Briefs an die Römer auf verschiednen Stationen besucht werden sollten; Schulz in den Stud. u. Kritiken 1829. Hft. 3. S. 609 f. will, daß Paulus das 16te Kap. von Rom an die Epheser geschrieben, und Schott in der Isagoge S. 159., daß Kap. 16. aus Fragmenten eines von Paulus in Korinth an eine asiatische Gemeinde geschriebenen kleineren Briefes zusammengesetzt sei. Da alle diese Meinungen das ausschließliche Eigenthum ihrer Urheber geblieben sind, so kann es genügen, sie erwähnt zu haben, von Neander (Pflanzung der christl. Kirche I. S. 343. g. A.), Credner (Einleit. 1. Th. 2. Abth. §. 143.), de Wette (Komment. z. Br. an d. Römer. 2. Aufl. S. 170.) wird die Aechtheit der beiden Kapitel anerkannt. Ihr neuester Gegner ist Dr. Baur, den de Wette auch in der 2. Aufl. ganz unerwähnt gelassen hat, — von ihm ist in seinem Aufsatze: über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, Tüb. Zeitschr. 1836. H. 3. das 15. und 16. Kapitel des Briefs für unächt erklärt worden. Die Kritik dieses Gelehrten beruht auch in diesem Falle auf der durchaus eigenthümlichen kirchenhistorischen Ansicht, welche er sich über das Verhältniß der petrinischen und paulinischen christlichen Partei der ersten zwei Jahrhunderte gebildet hat, und wie er es selbst erklärt (a. a. O. S. 118.), so ist diese Abhandlung nur eine weitere Fortführung des Aufsatzes «die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christenthums in der ersten Zeit der Kirche» in der Tüb. Zeitschr. 1831. H. 4. Da nun der Hauptgrund zur Verwerfung dieser beiden Kapitel für diesen Gelehrten darin liegt, daß sie mehreres enthalten, was mit jenen Ansichten über die damaligen Zeitverhältnisse, die er sich gebildet hat, nicht übereinstimmt, so würde er selbst wohl nur dann zur Zurück-

nahme derselben bewogen werden können, wenn seine Grundansicht auf historischem Wege widerlegt würde.*) Derjenige aber, welcher dieselbe nicht theilt, wird um so weniger in den gegen die Aechtheit dieser Kapitel aufgestellten Bedenken Beweiskraft finden, als sie so Vieles enthalten, was sich sofort als falsch darthun läßt, vergl. die Beurtheilung der Baur'schen Ansicht von Kling, Stud. u. Kritiken. 1837. H. 2. Einige wenige Beispiele mögen dieses zeigen. Herr Dr. Baur findet die günstige Meinung von der guten Gesinnung und christlichen Einsicht der Gemeinde, welche Kap. 15, 14. ausspricht, im Widerspruch mit der dogmatischen Polemik, welche der Apostel in dem Briefe zu üben sich veranlaßt sieht, und mit dem Kap. 1, 11. ausgesprochenen Zwecke; aber welchen Widerspruch muß man dann nicht erst im ersten Briefe an die Korinther finden, wo der Apostel so viel zu rügen und zu berichtigen hat, den Mangel an christlicher Weisheit der Gemeinde so wiederholt vorhält, Kap. 6, 5. 10, 15. 14, 20., und nichts desto weniger Kap. 1, 5. von ihnen rühmt, daß sie ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει reich seien! Unvereinbar findet es ferner Dr. Baur mit dem paulinischen Ursprunge des 15. Kapitels, daß daselbst im 23. Verse der Verfasser als eigentlichen Grund seiner Reise nach Rom angebe, daß er seinen Lauf im Orient vollendet habe, und von dem Endzweck, den Kap. 1, 11. aussprach, gar nichts weiter erwähnt werde; wer wollte jedoch etwas Auffallendes darin finden, daß bei der beabsichtigten Reise des Apostels mehrere Rücksichten zugleich obwalteten, und daß er im Eingange des Briefes denjenigen Grund hervorhebt, in welchem sich besonders die liebevolle Rücksicht auf die Gemeinde ausspricht, — zumal da jener Kritiker selbst darauf aufmerksam macht (S. 16ff.), daß V. 22. gerade wie Kap. 1, 13. des öfteren Vorsatzes Erwähnung thut, die römische Gemeinde zu besuchen. Daß Herr Dr. Baur eine größere Zahl solcher Gründe aufstellt, deren Unhaltbarkeit sofort einleuchtet, erweckt das Vorurtheil, daß die Kraft der ganzen Beweisführung nur in den Voraussetzungen liegt, mit welchen derselbe zur Kritik dieser beiden Kapitel hinzugetreten.

*) Einiges zur Widerlegung Dienende findet sich in der Olshausenschen Abhandlung. Stud. u. Krit. 1838. H. 4. S. 927. erwähnt.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



Kommentar

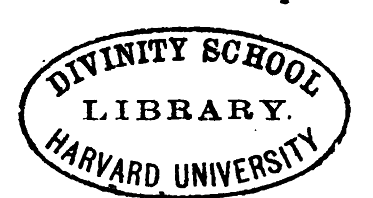
zum

Briefe Pauli an die Römer

von

Friedrich August Gottreu

Dr. A. Tholuck.



Neue Ausarbeitung. (4th)

Halle,
bei Eduard Anton.
1842.

Vorwort.

Obgleich die dritte Auflage dieses Kommentars seit etwa zehn Jahren nicht mehr im Buchhandel war, bin ich doch bisher verhindert gewesen, diese neue Ausarbeitung erscheinen zu lassen. Ich will nicht leugnen, daß an dieser Verzögerung auch die große Zahl der seitdem gerade über diesen Brief erschienenen exegetischen Werke ihren Antheil hat, denn während sie einerseits zu einer neuen Bearbeitung des meinigen reizte, mußte sie andererseits auch bedenklich machen, ob es gelingen würde, die große Masse des Stoffes zu bewältigen und nach so vielen rühmlichen Bestrebungen neue und fruchtbare Ergebnisse zu Tage zu fördern. Als jedoch vor einigen Jahren die Gefahr mich zu bedrohen anfing, des Augenlichtes verlustig zu gehen, fühlte ich mich dringend aufgefordert, mit demjenigen Werke meine exegetisch-literarische Laufbahn zu beschließen, mit welchem ich sie begonnen hatte, und ging mit angestrengter Kraft an die ausgedehnte Arbeit, zu welcher bereits vereinzelte Vorarbeiten vorlagen. Ich preise dankbar den Herrn, welcher sie mich nicht nur vollenden ließ, sondern auch die drohende Gefahr für jetzt abwendete.

oder wir müßten sagen, daß der Apostel mit K. 14. den Brief zu schließen beabsichtigt habe und daß die Worte als Schlußformel des ganzen Briefs zu betrachten seien, so Grotius, Rückert. Sollte indeß von Kap. 15. an ein späterer Zusatz folgen, würde nicht dann der Apostel die den Zusammenhang unterbrechende Doxologie — dieselbe nämlich als Schlußformel betrachtet — an das Ende des Briefs gestellt haben? Frägt man ferner, was aber wohl die Abschreiber bewogen haben könne, die Worte, die am Schlusse so passend sind, gerade an das Ende von K. 14. zu stellen, so läßt sich gewiß als Grund annehmen, was eben auch von vorn herein auffällt, daß der Apostel, nachdem er K. 16. bereits den Segenswunsch geschrieben, dann noch die Doxologie hinzugefügt hat. Eine merkwürdige Bestätigung dieser Vermuthung ergiebt sich aus dem Nachweis von Fritzsche, daß gerade diejenigen kritischen Zeugnisse, welche die Doxologie am Schluße von Kap. 16. haben, theils den Segenswunsch lassen, theils der Doxologie nachsetzen. Das Erste thut A. C. Kopt. Aethiop. Vulg. ms. und Rufin, das Letzte cod. 17. 80. Syr. Erpen. und Philox. Gerade als Schluß des Römerbriefs erscheint die Doxologie passend. Denn es war ja hier das Evangelium als ein der Welt neu offenbartes Mysterium dargestellt worden.

§. 2.

Stiftung und Bestandtheile der römischen Gemeinde.

Die römische Kirche bezeichnet Petrus als den Stifter und ersten Bischof der in Rom gesammelten christlichen Gemeinde. Das Unbegründete dieser Behauptung haben indeß forschende Mitglieder dieser Kirche selbst eingesehen, ein Valesius, Pagi, Baluz, Hug, Klee. Die neueste ausführliche Untersuchung, welche katholischerseits über den Gegenstand veranstaltet worden, die Abhandlung in der Tübinger theologischen Quartalschr. Jahrg. 1824. 4. H. „über den Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom", giebt als Resultat einer genauern chronologischen Untersuchung, daß jener Apostel zwar allerdings in der römischen Gemeinde gelehrt und den Märtyrertod erlitten habe, daß aber sein Aufenthalt daselbst nur auf

etwas über ein Jahr gesetzt werden könne. Um so auffallender ist es, daß noch in neuerer Zeit ein protestantischer Gelehrter die Stiftung der römischen Gemeinde durch Petrus in den letzten Jahren des Claudius, oder in den allerersten des Nero behauptet hat.*) Die herrschende Ansicht unter protestantischen und katholischen Schriftforschern und Kirchenhistorikern ist die, daß Petrus zwar allerdings nach der Welthauptstadt gekommen und dort auch den Martyrtod gelitten, nur daß er auf keinen Fall die römische Gemeinde begründet, und auch überhaupt nicht vor Abfassung unseres Briefes in Rom gewesen. Nach dem Vorgange mehrerer älterer Kirchenhistoriker, namentlich aus der reformirten Kirche, hat sich auch entschieden dahin ausgesprochen Schröckh, Gieseler und Neander in ihren Kirchengeschichten und v. Cölln in der Encyclopädie von Ersch und Gruber Th. 18. S. 43. Die Annahme, Petrus sei gar nicht nach Rom gekommen, erklären sie sämmtlich für Hyperkritik. Doch hat Dr. Baur in den beiden angeführten Abhandlungen auch dieses Faktum in Zweifel gestellt, und nach seinem Vorgange Neander in der Pflanzung d. christl. K. Th. 2. S. 458., die Schwächen im Beweise dafür, Olshausen aber im Komm. und in dem Aufsatze in den Studien und Kritiken 1838. H. 4. die Schwächen im Beweise dagegen gezeigt. Was Olshausen entgegensetzt, um den Martyrtod des Apostels in Rom als unzweifelhaftes Faktum zu erweisen, ist allerdings nicht im Stande, die von Dr. Baur behauptete Möglichkeit abzuschneiden, daß der Bericht des römischen Presbyter Gajus, welcher etwa 130 Jahre nachher sich darauf beruft, daß in Rom am Vatican und an der Straße nach Ostia die Grabmäler des Petrus und Paulus gezeigt würden — daß dieser Bericht, so wie die Aussage des etwa 50 Jahre früher schreibenden korinthischen Bischof Dionysius des historischen Grundes ermangeln könnte; indeß wird der unbefangene Kritiker

*) Mynster. Kleine theolog. Schriften, Kopenhagen 1825. in der Abhandl. über den ersten Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom. Es ist daher ein Versehen, wenn Reiche in seinem Kommentar zum Brief an die Römer I. S. 39. diesen Gelehrten mit in der Zahl derjenigen nennt, welche den frühern Aufenthalt des Petrus in Rom bestreiten.

gestehen müssen, daß die Thatsache nur dann in Zweifel gezogen werden könnte, wenn sich ihr wichtige Gegengründe gegenüber stellen ließen, solche nun sind nicht vorhanden; wenn sich aber Winer im Reallexikon II. 1. S. 280. durch die genetische Entwickelung, welche die Kombination des Tübinger Kritikers gegeben, ihm beizustimmen geneigt machen läßt, so darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß diese genetische Entwickelung in historischen Voraussetzungen ihre Basis hat, durch welche Mißtrauen in dieselbe erweckt wird.

Daß der Same des Evangelii schon früh in die römische Hauptstadt gekommen sei, ist sehr wahrscheinlich. Man hat darauf hingewiesen, daß schon die römischen Juden, welche beim Pfingstfest anwesend waren (Apg. 2, 10.), eine Kunde vom Christenthum nach Rom bringen konnten; daß die nach Stephani Martyrtode in verschiedene Gegenden zerstreueten Judenchristen — obzwar Lukas nur Samarien, Phönicien, Cyprus und Antiochien erwähnt (Apg. 8, 1. 11, 19.) — doch auch nach der Hauptstadt gekommen seyn könnten; daß — falls das Christenthum nicht schon unter Claudius in der Hauptstadt vorhanden gewesen wäre — die durch ihn vertriebenen Juden es auswärts kennen lernen und bei ihrer Rückkehr dahin verpflanzen konnten. Auch abgesehen von allem diesem, macht der außerordentliche Zusammenfluß aus den Provinzen in Rom wahrscheinlich, daß schon früh Mitglieder der jungen Kirche dorthin kamen; bezeichnend sagt Ovid: orbis in urbe erat, und Athenäus, Deipnosoph. 1, 20. nennt Rom eine *ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης*, worin *ὅλα τὰ ἔθνη ἀθρόως συνῴκισται*. Zur Zeit, wo Paulus schrieb, ist die Gemeinde schon zahlreich gewesen, wie sich aus ihrem weitverbreiteten Ruf und Ruhm ergiebt (1, 8.), aus der großen Zahl ihrer Lehrer (Kap. 16.) und aus den verschiedenen Versammlungsplätzen in der Hauptstadt (16, 5. 14. 15.) — vorausgesetzt daß man hier wirklich an Versammlungsplätze der Christen zu denken hat. Dieser blühende Zustand, so wie auch die Erklärung des Apostels, daß er schon seit längerer Zeit einen Besuch bei der Gemeinde beschlossen (Kap. 15, 23.), dienen ebenfalls zum Erweise, daß, als Paulus schrieb, die Christengemeinde in Rom bereits seit geraumer Zeit bestehen mußte.

Unter den in Kap. 16. aufgeführten Lehrern finden wir viele Schüler des Apostels, auch zeigt sich Paulus mit den Verhältnissen der Gemeinde bekannt, und spricht mit einer gewissen Vertraulichkeit zu ihr, so daß sich daran nicht zweifeln läßt, daß Schüler des Apostels einen bedeutenden Antheil an dem Aufbau der Gemeinde gehabt haben, daß sie jedoch, wie Eichhorn will (Einl. III. 1. S. 208.), Begründer derselben gewesen seien, läßt sich darum noch nicht behaupten. Die Annahme, daß Priscilla und Aquilas, als sie aus Rom vertrieben wurden und sich in Korinth an Paulus anschlossen, bereits Christen waren, läßt sich zwar nicht mit völliger Entschiedenheit vertheidigen, sobald man ihr aber mit der Mehrzahl der neueren Gelehrten beitritt, so ergiebt sich, daß die Vertreibung unter Claudius auch die äußerlich von den Juden sich nicht unterscheidenden Judenchristen mitbetraf, und es würde hieraus folgen, daß das Christenthum schon unabhängig von paulinischen Schülern in Rom bekannt geworden war. Dasselbe wird wahrscheinlich, wenn man Kap. 16, 7. solche Lehrer in der Gemeinde findet, die schon vor der Bekehrung des Paulus sich zu Christo bekannt hatten.

Was die nationalen Bestandtheile der Gemeinde anlangt, so denkt man sich nach der herrschenden Ansicht am ersten Anfange als den Kern einen judenchristlichen Bestandtheil, wozu jedoch später eine überwiegende Anzahl Heidenchristen hinzugekommen sei. So Paulus, Neander (Pflanzung der christl. K. I. S. 344. 347. g. A.), Rückert, de Wette, Olshausen, wogegen die Zahl der Judenchristen als die überwiegende angesehen worden ist von Henke, Koppe, Hänlein und neuerdings namentlich von Meyer, Baur, dessen Ansicht sofort näher zu erörtern seyn wird. Daß beide Bestandtheile sich in der Gemeinde fanden, darauf läßt schon der Inhalt des Briefes schließen, dazu kommt die bestimmte Anrede an die Heidenchristen Kap. 11, 13. und das πατὴρ ἡμῶν Kap. 4, 1. 12., welches sich auf die Judenchristen bezieht — auf Kap. 7, 1. läßt sich kein Schluß gründen. *). Wie die ersten Verkündiger

*) Meyer ist der einzige, welcher auf diese St. entscheidendes Gewicht legt, Einleitung zum Briefe an die Römer. S. 15.

der Heilsbotschaft sich überall zunächst an die jüdische Bevölkerung wendeten, so wird es ohne Zweifel auch in der Hauptstadt geschehen seyn, wo die Judenschaft so zahlreich war, daß ihre Menge den Römern Bedenken einflößte; zur Zeit des Augustus schlossen sich einst einer jüdischen Gesandschaft aus Rom selbst 8000 Juden an, Josephus **Antiquit. l. XVII. c. 12. §. 1.** Augustus hatte ihnen freie Uebung ihres Gottesdienstes gestattet und ein Quartier jenseits der Tiber zur Wohnung angewiesen, Philo, **leg. ad Caium, p. 1014. ed. Fr.** Dio Cassius **historiar. XXXVII. 17.** Der zahlreiche Zutritt von Heiden zu der christlichen Gemeinde wird zunächst durch das im Heidenthum damals so weit verbreitete religiöse Bedürfniß wahrscheinlich gemacht. Nachdem ein Caligula in die Zahl der Gottheiten erhoben worden, konnte ja wohl die heidnische Religion kaum noch etwas haben, was ernsteren Gemüthern Genüge leistete, daher sich die Römer so zahlreich zur jüdischen Religion wendeten, daß Seneca in einem Fragment (**de superst. in Aug. de civ. Dei l. VII. c. 11.**) sagt: so viele Römer hätten die jüdische Religion angenommen, **ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt.** Auch Juvenal spottet bitter über die judaisirenden Römer, **Satyr. XIV.** V. **100.** ff. Ohne Zweifel haben daher die ersten Verbreiter des Christenthums nicht bloß heilsbedürftige Heiden, sondern auch eine Anzahl **proselyti portae** in Rom vorgefunden. Von den häufigen Uebergängen der Heiden zum Christenthum spricht auch Tacitus **Annal. XV. 44.: repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat non modo per Judaeam — sed per urbem etiam.** Wenn nun so schon a priori die überwiegende Zahl der Heidenchristen in Rom wahrscheinlich ist, so hat Rückert überdies noch mehrere aus dem Briefe selbst entlehnte Beweise geltend gemacht, zunächst solche, die — mit Einer, weiter unten zu besprechenden Ausnahme — allzu zweifelhafter Natur sind, um hier wiederholt zu werden, sodann die, welche er selbst als völlig entscheidend betrachtet, nämlich die Worte des Apostels, Röm. 1, 5. und 13., nach deren Anführung er hinzusetzt: «Auch hier bedarf es keines Wortes um zu erkennen, er selbst betrachte seinen Brief als gerichtet an eine heidenchristliche Gemeinde» und — hiemit abbricht.

Es ist aber unverantwortlich, daß Rückert die Untersuchungen von Dr. Baur, welche der gewöhnlichen Ansicht so bedeutende Einwürfe entgegenstellen und dieser Frage überhaupt eine viel größere Bedeutsamkeit gegeben haben, als sie bisher hatte, gänzlich unberücksichtigt gelassen hat — wie es S. 366. in der Anmerkung heißt: « um nicht den Kommentar zu sehr anzuschwellen » und weil er die Absicht habe, die Baur'sche Abhandlung anderwärts im Einzelnen zu prüfen. Die S. 2. erwähnte zweite Baur'sche Abhandlung hat im Zusammenhang mit der Frage über den Hauptbestandtheil der römischen Gemeinde auch die bisherige Ansicht über die in ihr herrschende Geistesrichtung, so wie über die Tendenz und den Lehrgehalt des Briefes, zugleich auch über die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte wankend zu machen gesucht, und zwar mit Gründen, welche eine nähere Erwägung erheischen. Es wird von diesem Kritiker zuvörderst darauf aufmerksam gemacht, daß ein bisher nicht beachteter, unauflöslicher Widerspruch bestehe zwischen der Stelle Apg. 28, 22. und dem, was uns unser Brief über die damaligen Zustände der römischen Gemeinde lehrt. Wie läßt sich, so wird gefragt, wenn zur Zeit, wo Paulus seinen Brief schrieb, die römische Gemeinde sich in einem so blühenden Zustand befand, irgend damit vereinigen, daß die dortige Judenschaft mit der christlichen Lehre so gänzlich unbekannt ist, als es ihre Repräsentanten nach der Apostelgesch. aussprechen? (a. a. O. S. 109. ff.) Daß man in der Rede der Juden eine Verstellung anzunehmen nicht berechtigt sei, hatte Olshausen in seinem Kommentar mit Entschiedenheit behauptet, und Dr. Baur spricht seine Freude aus, durch seinen Gegner selbst diesen Ausweg abgeschnitten zu sehen. Der sel. Olshausen hatte durch folgende Hypothese die Schwierigkeit zu beseitigen gesucht: durch das Edikt, welches Claudius gegen die Juden erlassen, von dem Sueton spricht, seien die Christen bewogen worden, ihre Verschiedenheit von den Juden stärker hervortreten zu lassen. Es sei dazu gekommen, daß sich durch paulinische Schüler die antijudaistische Richtung in Rom festgesetzt, auch sei wohl die Zahl der zurückgekehrten Juden nicht so bedeutend gewesen, und man habe vielleicht mehr neue Einwanderer, als eigentliche Zurückgekehrte anzunehmen; so lasse es

sich denn denken, daß die römische Judenschaft von dem Christenhäuflein in Rom keine Kunde hatte. Um diese Hypothese behaupten zu können, wird dann von Olshausen (wie auch von Rückert) nachdrücklich die Ansicht vertheidigt, daß die Richtung der römischen Gemeinde durchaus antijudaistisch, im Gegensatz zu der bei den Galatern herrschenden, denn hätte sich eine judaisirende Richtung unter den Christen gefunden, so würden sie auch den Synagogalverband einigermaßen aufrecht erhalten haben und die römische Judenschaft hätte Kenntniß von ihnen besitzen müssen. Da nun Dr. Baur diese Auskunft eben so unbefriedigend findet, als alle früheren, so kommt er zu dem Schlusse, daß sowohl bei jener Stelle der Apostelgeschichte, als bei allen andern, welche erwähnen, daß sich Paulus mit seiner Predigt immer zuerst an die Juden gewendet habe, der historische Charakter aufzugeben und eine bloße Fiktion anzunehmen sei, nämlich zu dem apologetischen Zwecke, den Heidenapostel vor seinen zelotischen Mitbrüdern darüber zu rechtfertigen, daß er sich überhaupt mit seiner Predigt vorzugsweise an die Heiden gewandt habe. Dieselbe apologetische Tendenz soll nun aber auch das Hauptmoment unseres Briefes seyn, als dessen Haupttheil Kap. 9—11. anzusehen, worin gezeigt werde, es geschehe dem Bundesvolke dadurch kein Unrecht, daß in Folge ihres Unglaubens eine so große Masse Heiden in die christliche Kirche eingehe. So diene denn der Brief an die Römer zur Unterstützung der aus mehreren kirchlichen Denkmälern resultirenden Thatsache, daß die römische Gemeinde eine streng judaisirende, dem Apostel Paulus feindlich gesinnte, der petrinischen Partei angehörige gewesen sei; daß auch Heidenchristen zu ihr gehörten, solle zwar nicht geleugnet werden, aber — «wir wissen nicht, auf welchem Wege sie bekehrt worden sind» (??) und wenn sie Kap. 11, 13. vom Apostel besonders angeredet werden, so lasse sich eben daraus abnehmen, sie seien der zurücktretende und unbedeutendere Theil der Gemeinde gewesen.

Erwägen wir zuvörderst den Widerspruch, in welchem Apostelgesch. 28, 22. mit den aus unsrem Briefe resultirenden Datis stehen soll. Wir gestehen, daß, falls die Worte der Juden in der Apostelgeschichte im strengen Sinne als Wahrheit genommen werden, die vom verewigten Olshausen getroffene

Auskunft uns eben so wenig befriedigt, als Dr. Baur dadurch zufrieden gestellt wird. Die Juden sprechen nämlich so, als ob sie nicht nur nicht mit den Lehren des Christenthums näher bekannt seien, sondern als ob sie sogar vom Vorhandenseyn einer christlichen Gemeinde in Rom durchaus Nichts wüßten «von dieser Sekte ist uns kund, daß ihr allenthalben widersprochen wird» — ist dies denkbar? Es ist wahr, die urbs hatte einen ungeheuren Umfang, aber dennoch von dem Vorhandenseyn der Christen in Rom nichts zu wissen, war damals wohl kaum möglich. Nach der gewöhnlichen Annahme war nur 2 Jahre später — wie Baur erinnert — die große Neronische Feuersbrunst und die durch sie veranlaßte Christenverfolgung, wie allgemein bekannt die Christen damals in Rom gewesen, bezeugt die ausdrückliche Angabe des Tacitus Annal. XV, 44. Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Kling in dem Aufsatze Stud. und Krit. 1837. H. 2. S. 302. giebt der Olshausen'schen Hypothese eine andere Wendung, es sei nämlich die Absonderung von der Judenschaft ausgegangen, welche die Berührung mit der Christengemeinde gemieden habe, um sich nicht die Verfolgung der Obrigkeit zuzuziehen; es wird nämlich die Stelle des Sueton, wo von dem tumultuari der Juden impulsore Chresto die Rede ist, von Kling auf Streitigkeiten bezogen, die in der Mitte der römischen Juden aus Veranlassung des bei ihnen eindringenden Christenthumes entstanden seien. Wir haben gegen diese Fassung der Hypothese dasselbe Bedenken, wie gegen die andere; die römische Judenschaft konnte — so scheint es uns — nicht in dem Grade mit dem Christenthum unbekannt seyn. Es sei, daß der Verkehr mit der Christengemeinde in der Hauptstadt abgebrochen war, wir wollen das zugeben: sollte denn nicht einer der vielen Reisenden, sollten nicht die jährlichen officiellen Gesandtschaften der Juden nach Jerusalem *) einige Kunde über die Tendenz der neuen Lehre mitgebracht haben? Wir bekennen uns daher zu

*) Cicero pro Flacco c. 28.: cum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus vestris provinciis Hierosolymam exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret.

der älteren Ansicht, daß die Rede der Juden in der Apostelgeschichte nicht ehrlich gemeint ist. Paulus tritt vor den jüdischen Oberen mit der Voraussetzung auf, daß sie nicht nur vom Christenthum, sondern von ihm selbst schon gehört haben würden und sucht die römische Judenschaft mit der Versicherung zu begütigen, Nichts wider das Volk und die Väter gethan zu haben (V. 17.) Die jüdischen Vorsteher sehen diese Aeußerung als eine Unwahrheit an und glauben ihm nur mit gleicher Münze zu vergelten, wenn auch sie thun, als ob sie von ihm nichts wüßten, indem sie so hoffen, ihn zu einer desto unbefangneren Mittheilung zu bewegen. Zur Unterstützung dieser Ansicht der Sache dient, wie uns scheint, die vorausgeschickte Erklärung V. 21., daß sie weder durch Briefe, noch durch mündliche böse Kunde etwas von Paulus vernommen hätten; denn daß die römische Judenschaft von diesem berühmten Apostaten, der seit etwa 15 Jahren durch ganz Kleinasien und Griechenland die Juden wider sich aufgeregt, seit etwa 6 Jahren seinen Schauplatz nach Europa verlegt, der in Handelsstädten wie Ephesus und Korinth gelehrt, von wo beständiger Verkehr mit Rom war — daß sie von diesem überhaupt Nichts gehört haben sollten, ist gewiß unwahrscheinlich, wie denn auch Paulus selbst das Gegentheil voraussetzt *), ja es scheint sogar, er habe gemeint, es sei zugleich mit seiner Abreise eine officielle Nachricht über ihn von der Synagoge in Jerusalem an die römische Judenschaft gelangt, denn was Meyer im Kommentar zu d. St. der Apostelgesch. angiebt, um hievon die Unmöglichkeit zu erweisen, ist keinesweges zwingend. — Nach der Beseitigung dieses Bedenkens, wenden wir uns nun der Frage zu, ob der Brief entscheidende Beweise enthält, daß die Masse der Gemeinde aus Heidenchristen

*) Freilich ließe sich fragen: „Leugnen die Juden denn, seinen Namen zu kennen? Sagen sie nicht bloß, nichts Böses über ihn durch Briefe oder mündlich erfahren zu haben, wie er voraussetze"? So will Eichhorn (Einl. III. 1. S. 210.) allerdings das Bedenken entfernen. Aber 1) wie sollten die Juden nicht, wenn sie überhaupt durch ihre Brüder von ihm gehört hatten, auch Böses über ihn gehört haben? 2) sieht man nicht aus der Fremdheit, mit der sie über die Beschaffenheit der Sekte sprechen, daß sie auch als mit seiner Person unbekannt erscheinen wollen?

bestanden habe, in welchem Falle denn auch der Baur'schen Ansicht von dem petrinisch-judaisirenden Christenthume in Rom und damit zugleich von der Haupttendenz dieses Briefes die vornehmste Stütze entzogen würde. Allerdings halten auch wir die von Rückert als entscheidend angeführten Beweisgründe für zwingend, nämlich die Aussprüche Kap. 1, 7. und 13. Dr. Baur hat diesem in die Augen fallenden Beweise sich durch die einfache Bemerkung zu entziehen gewußt, daß ja ἔϑνη hier keineswegs die Heiden, sondern die Völker bedeute (S. 117. d. a. A.); und in der That bedarf diese Auffassung einer nähern Prüfung. Da der Apostel πάντα τὰ ἔϑνη in V. 5. schreibt, so kann man wirklich auf den Gedanken kommen, die Juden seien mit einbegriffen, und geneigt werden, mit Reiche an das Wort Christi Matth. 28, 19. zu erinnern. Aber hat sich der Apostel jemals so gleichmäßig als Juden- und Heidenapostel bezeichnet? Nennt er sich nicht Kap. 11, 13. 15, 16. den Heidenapostel und sagt dort, ähnlich wie hier: διὰ τὴν χάριν τὴν δοϑεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ ϑεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔϑνη; wenn er Kap. 1, 5. vom Empfange des Apostolates spricht — ist er nicht bei seiner Berufung zur Predigt für die Heiden geweiht worden Apostelgesch. 21, 22. 26, 17. 18.? *) Muß nun an dieser ersten Stelle, schon wenn wir sie an und für sich betrachten, ἔϑνη auf die Heiden bezogen werden, so kann man um so weniger daran zweifeln, wenn man V. 13. vergleicht. Daß der Apostel V. 13. unter ἔϑνη nicht die Juden mit einbegriffen haben kann, geht deutlich genug aus dem ganzen Zusammenhange von V. 14—16. hervor, vergleiche die Auslegung der Stelle. Ueberhaupt dürfte τὰ ἔϑνη im neutestamentlichen Sprachgebrauch und insbesondere bei Paulus an keiner Stelle so vorkommen, daß es die Juden und die heidnischen Völker zusammenfaßte, man vgl. den Gebrauch von τὰ ἔϑνη z. B. im Römerbriefe 2, 14. 24. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 13. 25. 15, 9. 10. 11.

---

*) Zwar heißt es Apg. 9, 15. „Meinen Namen zu tragen vor die Heiden und Könige und Kinder Israel", aber dort ist doch nicht sowohl an die eigentliche Predigt des Evangeliums gedacht, sondern, wie das vor Königen (vgl. Matth. 10, 18.) zeigt, ist hier mehr von einem muthigen Zeugnißablegen die Rede.

(hier πάντα τὰ ἔθνη). 12. 16. 18. 27. 16, 4. 26. In dieser zuletzt erwähnten Stelle steht ebenfalls, wie Kap. 1, 7. πάντα τὰ ἔθνη, der Apostel hat indeß wohl auch hier vorzugsweise an die heidnischen Völker gedacht, welchen früher auch nicht einmal durch die γραφαὶ προφητικαὶ das Christenthum kund geworden war. Ein nicht geringes Gewicht müssen wir aber in dieser Sache noch einer andern Stelle des Briefes beilegen, welche Rückert mit Unrecht unter die weniger beweiskräftigen gerechnet hat, dem Ausspruche Röm. 15, 15. 16. Wenn nämlich dort der Apostel sein Recht, überhaupt die Gemeinde zu ermahnen, oder mit größerer Kühnheit an sie zu schreiben, darauf gründet, daß er zum Heidenapostel erwählt sei, sollte nicht jeder Unbefangene hierin einen deutlichen Beweis sehen, daß die Gemeinde der Masse nach aus ehemaligen Heiden bestanden haben muß? Wohl schloß der Beruf zum Heidenapostel Wirksamkeit unter Judenchristen nicht aus; wenn aber Paulus an Judenchristen schrieb, würde er sich nicht vor ihnen bloß auf den allgemeinen Charakter eines ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, der dem Heidenapostel, wie dem Judenapostel auf gleiche Weise zukam, berufen haben? — Berücksichtigen wir noch die Stelle Kap. 11, 13., in welcher Herr Dr. Baur einen positiven Beweis für seine Ansicht zu finden gemeint hat. Es hat indeß doch gar keine Wahrscheinlichkeit, daß hier die Heiden deßhalb vom Apostel insbesondere angeredet seyn sollten, weil sie nur den kleineren Theil der Gemeinde ausmachten: da Kap. 9. und 10. gegen jüdische Anmaßung gerichtet war, und der Apostel Kap. 11. dazu schreitet, auch heidnischen Anmaßungen entgegenzutreten, so ergab sich diese direkte Anrede an die Heiden ganz natürlich.

Ist die Masse der Gemeinde heidnischen Ursprungs gewesen, so wird schon hiedurch die Annahme einer antijudaistischen Tendenz wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, da ja auch die großentheils heidenchristliche Galatergemeinde durch Gesetzeseiferer in eine judaistische Richtung hineingetrieben wurde; diese Untersuchung hängt jedoch mit der über Veranlassung und Zweck des Briefes so sehr zusammen, daß wir sie zweckmäßiger im Zusammenhange mit dieser Frage anstellen.

§. 3.

Ort und Zeit der Abfassung des Briefes.

Wie schon Theodoret in seiner Einleitung bemerkt, so wird uns Ort und Zeit der Abfassung durch Röm. 15, 25—30. sehr gewiß, zumal wenn wir damit den Reiseplan, Apostelgesch. 19, 21. und einige Stellen der Korintherbriefe vergleichen. 1 Kor. 16, 1—3. nämlich fordert Paulus zu einer Beisteuer für die armen palästinensischen Christen auf, welche er selbst nach Jerusalem bringen will; in dem nicht lange darauf geschriebenen zweiten Briefe meldet er Kap. 9., daß die macedonischen Brüder reichlich beigesteuert haben, und läßt die Vollendung der Sammlung unter den Korinthern vorbereiten. In unserem Briefe nun meldet er, daß er im Begriff stehe, mit der für die Palästinenser eingesammelten Kollekte nach Jerusalem zu reisen (Röm. 15, 25. *νυνὶ* mit dem Präsens *πορεύομαι*). Diese Data führen uns darauf, daß der Brief in Korinth geschrieben sei, von welchem Orte aus er auch einige Jahre vorher zur Reise nach Jerusalem sich einschiffte, Apostelgesch. 18, 21. Damit stimmen ferner auch gänzlich die in dem Briefe selbst erwähnten historischen Beziehungen überein. Er sendet den Brief durch Phöbe, eine Diakonissin der Gemeinde zu Kenchreä, der zu Korinth gehörigen asiatischen Hafenstadt, von wo man eben nach Asien überzuschiffen pflegte, Kap. 16, 1. Paulus grüßt von Cajus, als seinem und der Gemeinde Gastfreund, 16, 23. Cajus aber war ein geborner Korinther, den Paulus selbst getauft hatte, 1 Kor. 1, 14. Auch grüßt er von Erastus, indem er ihn *οἰκονόμος τῆς πόλεως* (es ist also von einer den Römern bekannten Stadt die Rede, durch welche er nicht bloß durchgereist, in der er sich aufgehalten hatte,) nennt, Kap. 16, 23. Ob dies derselbe Erastus sei, welcher Apostelgesch. 19, 22. angeführt wird, ist ungewiß, doch ist er wohl nicht von dem 2 Tim. 4, 20. genannten verschieden, und von diesem heißt es dort, er sei in Korinth geblieben. Demnach werden wir die Abfassung des Briefes in jenen dreimonatlichen Aufenthalt in Griechenland zu setzen haben, von welchem Apostelgesch. 20, 2. spricht. Korinth giebt auch schon die Unterschrift als Abfassungsort an. Nach der gangbaren Ansicht fällt dieser Aufenthalt des Apostels in Korinth in das Jahr 54 oder 55.

§. 4.

Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefes.

Seitdem man angefangen hat, im historisch-kritischen Interesse die Veranlassung zu diesem Sendschreiben zu untersuchen, hat die Ansicht, daß der Apostel die heiden- und die judenchristliche Partei in der Gemeinde zu versöhnen beabsichtigt, unter verschiedenen Modifikationen am meisten Beifall gefunden; sie wird ausgesprochen von Kleuker, Hug, Eichhorn, Hänlein, Bertholdt, Flatt, Schott, Rückert in der 1ten Aufl. Man hat aus Kap. 14, 11. 15. 16. 17., vornehmlich aus 15, 7. 8. auf vorhandene Zwistigkeiten geschlossen und namentlich Hug hat auch noch historische Verhältnisse hinzugenommen, durch welche die Spaltungen herbeigeführt worden seien, nämlich die Zurückkunft der — voraussätzlich — unter Claudius vertriebenen Judenchristen zu ihren zurückgebliebenen heidenchristlichen Brüdern. Nachdem ich in den früheren Ausgaben des Kommentars diese Ansicht zurückgewiesen und die Meinung ausgesprochen, daß sich der Inhalt der ersten dogmatischen Masse des Briefes vollkommen durch den allgemeinen Endzweck des Apostels erkläre, das Wesen und die Bedeutung der christlichen Wahrheit überhaupt darzustellen *), sind alle späteren Ausleger, Glöckler, Köllner, Reiche, de Wette, Meyer, Olshausen dieser Ansicht, welche schon Luther, Calvin, Melanchthon, Pellicanus, von dem Briefe haben, beigetreten und nur von Schmid in dem Programm **de Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento 1830.**, von Credner in der Einleitung I. 2. §. 141. ff. und namentlich von Baur in der angeführten Abhandlung ist aufs Neue die Veranlassung des Briefes in speciellen persönlichen und örtlichen Verhältnissen gesucht worden. Am Stärksten macht sich bei Rückert auch hier seine Subjektivität geltend, indem er, ohne die entgegengesetzten Ansichten auch nur einer Erwähnung zu würdigen, es eine Thorheit nennt, einen andern Zweck in irgend welchen historischen Umständen

---

*) Auch Feilmoser Einl. 2. A. §. 103. hatte vorgezogen, in dieser Hinsicht von Hug abzuweichen.

zu suchen, als den von Paulus selbst in Röm. 1, 12. angegebenen (2. Aufl. II. S. 377.).

Die Art, wie Dr. Baur die Polemik gegen den Judaismus der Gemeinde aus dem Inhalt des Briefs erweist, ist ihm ganz eigenthümlich und hängt so sehr mit seinen Ansichten über die Partei der Petriner und Pauliner zusammen, daß, wer diese nicht theilt, auch auf die von ihm gegebene Darstellung des Ganges des Briefes nicht eingehen wird. Dagegen sind die Andeutungen, welche Kap. 14. 15. und 16. über den Zustand der Gemeinde geben, wohl der Art, daß man mit Dr. Schmid sich dazu genöthigt glauben kann, auch in dem dogmatischen Theile des Briefes eine Rücksichtnahme auf die Vorurtheile des Judaismus zu finden, und somit der von dem sel. Olshausen aufgestellten Meinung entgegen zu treten, daß die römische Kirche durchaus von antijudaistischer Tendenz beherrscht gewesen sei. Da Kap. 15, 7—9. in bestimmten Worten auf Zwistigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen hindeutet, so hat sich auch Olshausen genöthigt gesehen, wenigstens bei jenen Schwachgläubigen, von denen Kap. 14. handelt, jüdische Einflüsse zuzugeben, er hält nämlich dieselben «für Asketen mit jüdischen Grundideen, aber mit heidnischen Elementen gemischt» (S. 421. des Komm.) *). In der Stelle Röm. 16, 17. findet er bloß die Möglichkeit angedeutet, daß solche Leute auch in Rom auftreten könnten, was jedoch nicht zugegeben werden kann, denn wie hätte dann Paulus sagen mögen: «Der Gott des Friedens wird den Satan in der Kürze unter eure Füße

*) Es drückt sich in jener Stelle der verewigte Verf. nicht deutlich darüber aus, ob er die Leute als Judenchristen angesehn wissen will, worauf die Worte hindeuten: „darauf leitet u. s. w.", oder für Heidenchristen, wofür die Worte sprechen: „Seneca ep. 108. beschreibt, wie er selbst eine Zeitlang in einem ähnlichen Streben begriffen war." Nach den im Text angeführten Worten kann man sowohl an Heidenchristen denken, bei denen heidnische Elemente zurückgeblieben, als an Judenchristen, die heidnische Elemente angenommen — dies Letztere aber wird Niemand für glaublich halten.

treten»? Nach dieser Stelle kann man nicht anders urtheilen, als daß sich wirklich solche zelotische Judaisten in Rom eingefunden hatten, wie die, durch welche die galatische Gemeinde verwirrt worden war. Man kann die Klage im Briefe an die Kolosser (K. 4, 11.) hinzunehmen, daß nur einige Mitarbeiter aus der Beschneidung ihm in Rom kräftig beigestanden. Auch nimmt Paulus allem Anschein nach in dem Abschnitte über die Schwachgläubigen K. 15, 17. auf judaistische Gegner Rücksicht, wenngleich diese Schwachgläubigen selbst als unberührt von zelotischem Einflusse erscheinen. Blickt man nun auf den dogmatischen Theil des Briefs und findet hier die Bestreitung der rechtfertigenden Kraft des Gesetzes, und Kap. 9. 10. die Nichtigkeit der fleischlichen Ansprüche Israels ausführlich entwickelt, so wird man sich allerdings der Meinung zuneigen, daß dieß im Hinblick auf judaistische Irrlehre geschehen sei. Immer aber liegt darin noch keine Berechtigung, die Absicht einer solchen Polemik als Veranlassung dieses Sendschreibens anzusehen. Wäre sie es, so könnte der Brief nicht eine so umfassende und allgemeine Anlage haben, als er wirklich hat, und dieß stellen wir der erwähnten Meinung zunächst entgegen. Ferner leitet eben jene Stelle im 16ten Kap. V. 17—20. auch nur darauf, daß die Irrlehrer ihr Glück bei der Gemeinde zu versuchen angefangen hatten; daß diese Versuche von bedeutendem Erfolge begleitet gewesen, muß dagegen verneint werden, denn wie wäre es denkbar, daß Paulus die Ermahnung nur so beiläufig in den Appendix des Briefes hätte einfließen lassen, wenn die Irrlehre sich schon festgesetzt, wenn sie einen Theil der Gemeinde ergriffen hatte? Die Entscheidung über den Charakter der Schwachgläubigen K. 14. ist schwierig; wir glauben an ängstliche Judenchristen denken zu müssen. Gerade der Umstand nun, daß sie einen andern Charakter als die galatischen hatten, daß sie nicht auf die Beschneidung dringen, daß sie den Zustand der Heiden zwar für sehr bedenklich, doch nicht für absolut die Seligkeit gefährdend hielten, zeigt, daß diese ihre Richtung nicht durch die Pseudapostel hervorgerufen worden seyn kann. Ueberdieß müssen wir bei der Frage

nach der Veranlassung des Sendschreibens doch auch auf die eigene Erklärung des Paulus ein bedeutendes Gewicht legen, und durch diese werden wir nur auf die allgemeine Absicht einer freundlichen Annäherung geführt. Der Apostel erklärt, daß schon seit Jahren der Wunsch in ihm lebendig gewesen sei, in der Hauptstadt des römischen Reichs die Botschaft von Christo erschallen zu lassen, und daß bisher nur von außen kommende Hindernisse es ihm unmöglich gemacht (Kap. 1, 13. 15, 22. ff. vgl. Apg. 19, 21.). Schon diesen Erklärungen nach könnte man sich nicht wundern, wenn eine solche Veranlassung, wie die Abreise der Phöbe nach Rom (K. 16, 1.), bei dem Apostel den Gedanken geweckt hätte, mittlerweile eine briefliche Predigt an die Stelle der mündlichen treten zu lassen. Da, wo er am Anfange des Briefes die Stimmung ausspricht, in welcher er an das Schreiben gegangen, erwähnt er keine andere Absicht, als die einer wechselseitigen Aufmunterung im Glauben, und knüpft diese Aeußerung ganz, wie man es nach den vorhererwähnten Stellen erwartet, an seine Sehnsucht, gerade die Gemeinde der Metropolis einmal zu besuchen. Auch Kap. 15, 15. 16. erwähnt keinen speciellen Zweck, sondern gründet vielmehr das Recht, so wie er an sie geschrieben hat, zu schreiben, darauf, daß er göttlicher Weise zum Apostel der Heiden erwählt sei. So muß ich denn auch jetzt die in den früheren Auflagen des Kommentars ausgesprochene Ansicht wiederholen, daß die vornehmste Veranlassung zu dem Sendschreiben der Wunsch war, dieser Gemeinde den Kern der Heilswahrheit schriftlich vorzutragen, da es mündlich bisher nicht hatte geschehen können. Diese aus der Erklärung des Apostels sich ergebende Annahme findet ihre Bestätigung in dem Plane und Inhalte des dogmatischen Theiles des Briefes.

Damit ist jedoch noch keineswegs ausgesprochen, daß nicht auch die Rücksicht auf specielle Bedürfnisse der Gemeinde zur Abfassung mitgewirkt haben. Wenn der paränetische Abschnitt die Materie von der Obrigkeit, die Bedenklichkeiten der Schwachgläubigen, die Scheelsucht zwischen heiden- und judenchristlichen Mitgliedern berücksichtigt, so kann dies und anderes, was er von der Gemeinde erfahren hatte, auf seinen Entschluß, an

sie zu schreiben, eingewirkt haben. Finden sich in dem dogmatischen Theil Erörterungen, welche der Ueberschätzung des Gesetzes entgegentreten, und läßt die Stelle Kap. 16, 17. ff. auf das Vorhandenseyn judaisirender Zeloten in Rom schließen, so mag man immerhin auch diese Rücksicht als mitwirkend bej der Abfassung des Briefes ansehen. Ja da so vieles in dem Briefe sich dazu benutzen läßt, das Unbefriedigende der alttestamentlichen Religionsstufe zu erweisen, so könnte selbst die Meinung, der wir schon bei Theodoret begegnen, sich aufdrängen, daß wohl auch eine direkte Polemik gegen das Judenthum vom Apostel beabsichtigt sei und Anlaß zur Abfassung des Briefes gegeben habe. Eichhorn, welcher in neuerer Zeit am Entschiedensten diese Meinung vertreten, findet so deutlich den Gegensatz nicht gegen judaisirendes Christenthum, sondern gegen Judenthum im Allgemeinen in dem Briefe ausgesprochen, daß er sagt (a. a. O. S. 217.): «Das reine Christenthum ist allerwärts dem reinen Judenthume, reine Christen sind reinen Juden entgegengesetzt: nach dem Inhalt des Briefs sollte man glauben, es habe gar keine judaisirende Christen, welche Beschneidung und mosaisches Gesetz mit dem Christenthum zu verbinden pflegten, in Rom gegeben.» Auch C. Chr. Schmidt, Flatt, de Wette, Schott, sind dieser Meinung beigetreten. Indeß, was sollte gerade in Rom diese Polemik gegen die alttestamentliche Religion? Es müßten ganz eigenthümliche Verhältnisse obgewaltet haben, wodurch sie nothwendig geworden wäre. Eichhorn sucht solche nachzuweisen: die große Zahl der **proselyti portae**, namentlich auch unter den Reichen und Vornehmen, habe, als Pauli Schüler mit Lehren nach Rom gekommen, welche «der Aufklärung jener Zeit mehr Genüge thaten» (**sic!**), sich dieser aufgeklärten Lehre zugewendet; die Juden seien eifersüchtig geworden und hätten das Zureichende der mosaischen Religion zu erweisen gesucht; die wieder wankend gewordenen Christen zu befestigen, habe nun Paulus geschrieben. Wäre jedoch Polemik gegen das Judenthum die Hauptsache, so müßte die Anlage des Briefes eine andere seyn. Derselbe beginnt damit, zu zeigen, daß Heiden und Juden gleicherweise der christlichen Heilsanstalt bedürfen, daß der im Christenthum geforderte Glaube auch schon im alten Testamente als

Mittel der Rechtfertigung genannt werde; er thut dar, daß das Christenthum einen Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Geschlechts ausmacht, daß es erfüllt, was das Gesetz nicht geben konnte, daß der Gläubige eine herrliche Aussicht in die jenseitige Zukunft habe; er verkündigt das Eingehen der Masse des Heidenthums in die Kirche und schließlich auch die Bekehrung von Israel. Das alles nun läßt sich zwar mehr oder weniger zur Polemik gegen das Judenthum gebrauchen, würde aber doch in einem andern Zusammenhange vorgetragen seyn müssen, wenn man diese Polemik als direkten Endzweck des Briefes ansehen sollte. Dazu kommt, daß die von Eichhorn vorausgesetzte Veranlassung zu solcher Streitschrift gänzlich der historischen Grundlage entbehrt.*)

Der Inhalt zerfällt in einen dogmatischen und paränetischen Theil; der dogmatische stellt einen Ueberblick der ganzen Heilslehre auf und geht von Kap. 1—8., Kap. 9—11. kann man als ein historisches Korollarium dazu ansehen, und, mit ον den Uebergang bildend, gründet der Apostel auf diese dogmatische Grundlage seine Paränese von Kap. 12—16. Gleich das Thema seines Briefes zeigt die Allgemeinheit seines Endzweckes. Es ist in den Worten Kap. 1, 16. 17. ausgesprochen. Daß das, was es verkündigt, Bedürfniß der ganzen Menschheit sei, wird Kap. 1. und 2. erwiesen, nämlich in Betreff der Heiden und in Betreff der Juden. So bedürfen denn Heiden und Juden gleicherweise einer Versöhnung und Rechtfertigung aus freier Gnade (3, 1—21.), und von V. 21. an folgt die Verkündigung der neuen Gnadenanstalt für beide Völkermassen. Kap. 4. thut dar, daß diese Art der Rechtfertigung auch schon im A. T. vorgebildet. Kap. 5, 1—11. spricht von den Früchten derselben; V. 12—Ende zeigt die Größe des mitgetheilten Heils durch den Nachweis, daß es die verderblichen Folgen überwiegt, die vom Sündenfall ausgegangen. Kap. 6. lehrt, daß durch solche Predigt der

*) Eine Mitwirkung polemischer Absichten nehmen auch mehrere der vorher S. 18. angegebenen Theologen an, z. B. Rückert (1 A. S. 690.), Reiche (I. S. 81.) eine indirekte Polemik gegen Judenchristen; de Wette (2 A. S. 2.), gegen Juden; auch Pellicanus sieht den Brief als prophylaktisch gegen die Juden an; wogegen Andere, wie Olshausen (S. 45.), Credner (Einl. I. 2. S. 377.), polemische Zwecke gänzlich leugnen.

Sündendienst nicht gefördert werde; denn der gläubige Christ, theilnehmend an dem Tode Christi, ist für die Sünde gestorben, um Gott in Christo zu leben. Dem Gesetz abzusterben, um mit Christo eine neue Verbindung einzugehn, sind die Gläubigen berechtigt, denn vermöge der inwohnenden bösen Lust des Menschen schlug im gesetzlichen Leben das Gesetz gerade zu einem Antriebe zum Bösen aus (Kap. 7.). Bei denen, die in Christo sind, ist dagegen der Zwiespalt gelöst und die Verdammniß hinweggenommen, denn was das geistige Gesetz fordert, vollendet der Geist Christi in uns, der einst auch den sterblichen Leib mit Leben erfüllen wird. Wer diesen Geist hat, nur dieser ist ein Kind Gottes und ein Erbe der Herrlichkeit, und alle Leiden der Zeit kommen dagegen nicht in Betracht, können auch von der Liebe Gottes in Christo nicht scheiden (Kap. 8.). Dieses reichen Heiles in Christo ist nun zwar mehr die Heidenwelt als das Gottesvolk theilhaft geworden, doch folgt daraus nicht die Nichtigkeit des göttlichen Rathschlusses, der von Anfang an nur die ächten Abrahamskinder, das sind die geistigen, die da glauben wie Abraham, selig machen wollte: nach freiem Rathschlusse hat Gott nur dem Glauben den Zugang zum Reiche seines Sohnes eröffnet (Kap. 9.). So liegt es denn auf keine Weise an Gott, sondern an Israel selbst, wenn es des Heils verlustig geht (Kap. 10.). Aber auch Israels Ausschluß ist nur temporär und keine völlige Verstoßung. Wird die Fülle der Heidenwelt eingegangen seyn, so wird auch ganz Israel selig werden, denn wie Gott der Ausgang und das Mittel, so ist er auch das Ziel aller Dinge, denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge; ihm sei Ehre in Ewigkeit (K. 11.)! Wo so reiche Gnade, da gebührt sich auch, ihrer würdiglich zu wandeln — so leitet der Apostel mit dem folgernden οὖν die besonderen Paränesen ein, zu denen er sich aufgefordert fühlt.

Aus diesem Inhalt geht die dogmatische Wichtigkeit des Briefes hervor. Er ist ein System der paulinisch-christlichen Lehre, oder — wie man auch mit einem großen Philosophen sagen mag — eine religiöse Philosophie der Weltgeschichte; daher denn auch das erste dogmatische Lehrbuch der protestantischen Kirche auf dem Grunde von Vorle-

fungen über diesen Brief entstanden ist; die **loci theologici** von Melanchthon, wie er dieses in der Dedikation der ersten Ausgabe an Plattener erklärt; und den Anfängern des theologischen Studiums wurde aus eben diesem Grunde, weil dieser Brief eine rein auf der Schrift ruhende Dogmatik sei, das Studium desselben an's Herz gelegt. *)

§. 5.

Sprache und Styl des Briefs.

Daß ein Brief an römische Christen in griechischer Sprache abgefaßt ist, hat nicht das mindeste Auffallende. Die Juden, welche in Rom lebten, verstanden wahrscheinlich, wie die meisten im Auslande lebenden Juden, griechisch, inwiefern damals die griechische Sprache die **lingua Franca** der alten Welt war; die alten jüdischen Grabmäler in Rom haben nur griechische Inschriften (P. Aringhi **Roma subterranea I.** S. 397 f.); aber auch die Heidenchristen verstanden wahrscheinlich größtentheils griechisch. Es reichen für diese Annahme folgende Belegstellen aus den Alten aus. Tacitus, **de Oratoribus c. 29: nunc natus infans delegatur Graeculae ancillae.** Martial, **Epigr. l. XIV. ep. 56: rusticus es? nescis quid Graeco nomine dicar. Spuma vocor nitri. Graecus es?** *ἀφρόνιτρον*. Juvenal, von den römischen Frauen, **Sat. VI. 184—190.: se non putat ulla formosam, ni quae de Tusca Graecula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta.** Tertull. **de pallio c. 3. lingua (Graeca) jam penes Latium est.** Vgl. Bernhardy, Grundriß der römischen Litteratur S. 26. Auch Ignatius, Dionys von Korinth und Irenäus schrieben griechisch an die

---

*) Daß gegen den ewigen Gehalt des Briefes die Werkgerechtigkeit der römischen Kirche ganz auf gleiche Weise blind machte, wie die Selbstgenügsamkeit der Aufklärungsperiode, dafür giebt einen merkwürdigen Beleg, was Melanchthon in der Vorrede zu s. Komm. sagt: multi tantum hanc postremam pagellam (den paränetischen Theil des Briefes) legunt ut Hesiodi aut Phocylidis poema. Superiora nihil **arbitrantur ad nos pertinere, quia putant tantum rixas esse de Judaicis caeremoniis, de quibus nunc nemo litigat.**

römischen Christen, auch der römische Bischof Clemens schrieb griechisch (s. Credner, Einl. II. 1. S. 383.). Zwar gehörte die Mehrzahl der Heidenchristen der niederen Klasse an, von der man meinen könnte, daß sie nur des Lateinischen kundig gewesen, allein durch den Verkehr mit der großen Zahl von Ausländern haben wohl auch von diesen viele griechisch gelernt; auch waren die Handwerker und Sklaven in Rom zum großen Theile Griechen.

Wie überall der Styl des Menschen im Zusammenhang mit seinem Charakter am Richtigsten begriffen und gewürdigt wird, so auch beim Ap. Paulus. Vgl. meine Abhandlung über die Lebensumstände und den Charakter des Paulus in den Stud. und Krit. 1835. H. 2. (erweitert und verbessert in meinen vermischten Schriften Th. 2.).

Als diejenigen Eigenschaften, welche die schriftstellerische Originalität des Paulus vorzüglich charakterisiren, sind zu nennen Kraft, Fülle und Feuer. Kommt zu diesen Eigenschaften auch noch die Klarheit der Gedankenentwickelung hinzu, so ist Alles vereinigt, was einen Redner groß macht. Doch ist mit Fülle der Gedanken und mit Gluth der Gefühle nicht selten eine gewisse Formlosigkeit im Ausdruck verbunden, der Reichthum der Produktionskraft läßt nicht immer Zeit, die an das Licht geborenen Gedanken — wie Hamann sich ausdrückt — zu erziehen, die Gefühle zu ordnen und zu sichten. Neben den erwähnten Vorzügen findet sich etwas von diesen Mängeln auch in den Schriften des großen Heidenapostels. Einiges von dem, was Dionysius von Halikarnaß de comp. verbb. c. XXII. von der compositio austera sagt, hat auch auf die Darstellungsweise des Apostels Anwendung. *Οὔτε* — heißt es daselbst — *πάρισα βούλεται τὰ κῶλα ἀλλήλοις εἶναι, οὔτε παρόμοια, οὔτε ἀναγκαίᾳ δουλεύοντα ἀκολουθίᾳ, ἀλλ᾽ εὐγενῆ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἐλεύθερα· φύσει τ᾽ ἐοικέναι μᾶλλον αὐτὰ βούλεται, ἢ τέχνῃ, καὶ κατὰ πάθος λέγεσθαι μᾶλλον, ἢ κατ᾽ ἦθος. Περιόδους δὲ συντιθέναι συναρτιζούσας* (i. e. *συμπληροῦν*) *τὸν νοῦν τὰ πολλὰ μὲν οὔτε βούλεται· εἰ δέ ποτε αὐτομάτως ἐπὶ τοῦτο κατενεχθείη, τὸ ἀνεπιτήδευτον ἐμφαίνειν ἐθέλει καὶ ἀφελές. κτλ.* Die hohen Ansprüche des Paulus auf den Ruhm der Beredtsamkeit hat schon das höchste christliche

Alterthum anerkannt. Ja vielleicht besitzen wir selbst ein ehrenvolles Zeugniß über dieselbe von einem der berühmtesten Kunstrichter des römischen Heidenthums; daß nämlich jenes Fragment des Rhetor Longinus, in welchem derselbe den Paulus den ersten Rednern des Alterthums zur Seite stellt, wiewohl mit dem Bemerken, daß er mehr zu überreden, als zu beweisen scheine — daß dieses Fragment für ächt zu halten sei, dafür hat Hug in der Einleitung ins N. T. II. S. 334 ff. beachtenswerthe Gründe beigebracht. Aus dem christlichen Alterthum führen wir den Ausspruch des Hieronymus an, ep. **48. ad Pammachiam c. 13. (ed. Vall. I.): Paulum proferam, quem quotiescunque lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua... Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocumque respexeris, fulmina sunt. Haeret in causa, capit omne, quod tetigerit, tergum vertit, ut superet; fugam simulat, ut occidat.** Aus der griechischen Kirche fügen wir hinzu, was Chrysostomus **de sacerdotio l. IV. c. 7.** sagt: *ὥσπερ γὰρ τεῖχος ἐξ ἀδάμαντος κατασκευασθὲν, οὕτω τὰς πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας τὰ τούτου τειχίζει γράμματα· καὶ καθάπερ τις ἀριστεὺς γενναιότατος ἕστηκε καὶ νῦν μέσος, αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ καθαιρῶν λογισμοὺς καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ.*

In neuester Zeit sind in den Urtheilen über den schriftstellerischen Charakter des Apostels kontradiktorische Gegensätze laut geworden. In der 1ten Auflage seines Kommentars zum Briefe an die Römer, so wie auch in andern seiner Kommentare, betrachtet Rückert den von ihm erklärten Schriftsteller als einen Mann, bei welchem die Ueberschwänglichkeit des Gefühls sehr häufig der Klarheit und Sicherheit des Gedankens Eintrag gethan. Er findet z. B. daß in dem Abschnitte Röm. 5, 15—19. «der Apostel in 5 langen Versen so gut wie gar nicht vorwärts rückt», daß er, «weil es ihm an rechter Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, seine Sätze immer von Neuem dreht und wendet, bis er endlich am Ziel zu seyn meint»; bei dem Terminus *πνευματικός* K. 7, 14. stellt er es in Frage, «ob Paulus selbst einen recht klaren Begriff gehabt, indem er dieses

Prädikat gebrauchte»; sehr häufig findet er die paulinischen Beweise unlogisch, ja er scheut die schlimmste aller Beschuldigungen nicht, die wohl gegen das judicium eines Schriftstellers ausgesprochen werden kann, daß Paulus wohl auch je zuweilen etwas Falsches zu sagen beabsichtigte, aber aus Unklarheit das Wahre sagt, so bei Kap. 5, 8. Die Unbedachtsamkeit und Vorschnelligkeit dieses Tadels hat den Unwillen aller späteren Ausleger erregt. Der sorgfältig bedachtsame Interpret Harleß erklärt, sich von Rückert unter allen Kommentatoren am meisten entfernen zu müssen (Komm. über den Brief an die Epheser S. V.). Dr. Fritzsche (Comm. in epist. ad Rom. I. S. 280.) ertheilt ihm den Rath: **Qui hic quoque suas mentis tenebras rectius accusavisset, quam Paulum, virum acutissimum et subtilissimum, perturbate dixisse contendit.** Der redliche und um seiner Offenheit willen achtungswerthe Mann hat aber auch selbst eingesehen, daß er zu weit gegangen ist. Die erste Aufl. seines Komm. zum Brief an die Römer sprach bereits den Vorwurf der Unklarheit und Begriffsverwirrung gegen den Apostel mit größerer Mäßigung aus, als «die christliche Philosophie» (Vgl. z. B. in diesem Werke Th. 2. S. 201.): die zweite Auflage des Kommentars ist in solchen Aeußerungen noch sparsamer geworden. Gewiß hätte, wer den Apostel als einen sentimentalen Gefühlsenthusiasten betrachten wollte, dem — wie man sagt — alle Augenblicke das Herz mit dem Kopfe davon läuft, sich von ihm ein völlig unhistorisches Bild gemacht. Er fühlt kräftig, verschiedenartige Gefühle drängen sich, sie treten nicht immer geordnet auf, aber das wird man nicht leicht sagen können, daß sie den Gedanken blind mit sich dahinreißen. Auch seine Gedanken sind gedrängt, einer entwickelt sich schnell an dem andern, daher fehlt die sorgfältige Entwickelung und Ausführung, aber gewiß weiß er, was er sagen will, und verredet sich nicht. Unrichtig ist es, wenn von Neueren und Aelteren (s. schon Orig. in den Philokalien zu Röm. 7, 7. Opp. de la Rue, IV. S. 581.) dem Römerbrief vorzugsweise Mangel an Zusammenhang vorgeworfen wird. An Gewalt und an Zucht des Gedankens fehlt es wohl diesem Briefe am Wenigsten, und von Ueberschwang des Gefühls ist er fast ganz frei. Sollten wir einen

paulinischen Brief nennen, in welchem sich Vorzüge und Mängel des Styles des Apostels am Meisten neben einander finden, so wäre es der zweite Brief an die Korinther, der es übrigens gewiß verdient, wenn ihn Rückert als ein Meisterstück der Beredtsamkeit der **oratio de corona** des Demosthenes zur Seite stellt.

Den kontradiktorischen Gegensatz zu der Rückert'schen Ansicht von dem schriftstellerischen Charakter des Apostels bildet die Voraussetzung, mit welcher R. Rothe in seiner trefflichen Schrift: «Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. Wittenberg 1836.» zu der Auslegung der paulinischen Schriften herangegangen ist. Von einem andern Punkte aus ist er zu derselben Voraussetzung gelangt, auf welche einige orthodoxe Dogmatiker durch ihre Inspirationstheorie geführt wurden, daß nämlich alle anscheinende Regellosigkeit und stylistische Unvollkommenheit des Apostels «gerade nur aus der Schärfe der Gedanken, aus der wohlüberlegten Freiheit der schriftstellerischen Intention und aus der Präcision des Ausdruckes entspringen, die immer, je bewußtvoller sie sind, desto leichter zur Koncision wird.» Vorrede S. VII. Demgemäß erscheint es dem verehrten Manne als eine Versündigung an der «schriftstellerischen Ehre des Apostels», auch nur an irgend einer Stelle einen unpassenden Ausdruck oder eine nicht völlig genau syllogistische Schlußfolge zuzulassen (S. 50. 51.). Ein gleiches gutes Vorurtheil für die Schriften des Apostels spricht die Vorrede des Werkes von Glöckler über unsern Brief aus; er hat die Hoffnungen, welche er erregt, unerfüllt gelassen, was dagegen Rothe geleistet, wird von bleibendem Einfluß auf die Erklärung des von ihm bearbeiteten Abschnittes seyn und muß zugleich als ein treffliches hermeneutisches Bildungsmittel allen Anfängern der Exegese empfohlen werden. Nichtsdestoweniger kann die über die Stylfertigkeit und logische Exaktheit des Apostels ausgesprochene Meinung keine Beistimmung erhalten. Ich muß zuvörderst gestehen, aus den Aeußerungen meines scharfsinnigen Freundes in der Vorr. S. V—VII. nicht ganz gewiß darüber geworden zu seyn, ob er jenes Urtheil über die schriftstellerische Tüchtigkeit des Apostels als Resultat oder als Voraussetzung der Exegese ange-

sehen wissen will, glaube mich indeß nicht zu irren, wenn ich sowohl das eine als das andere annehme. Auf eine strenge Inspirationstheorie, wie bei den älteren Theologen, wird sich jene gute Voraussetzung freilich nicht gründen, aber doch auf die apostolische Bestimmung eines Mannes, wie Paulus, und seine Bedeutung für die Kirche. Wie dann überall zwischen dem Gesammteindruck, der sich uns aus einem Schriftsteller ergiebt, und der Interpretation der einzelnen Stellen ein Wechselverhältniß statt findet, so wird die genauere Beschäftigung mit den Geisteswerken des Apostels im Einzelnen jene Voraussetzung unterstützt und gerechtfertigt haben. So haben denn auch wir uns die Frage aufzuwerfen: mit welchen Voraussetzungen über die schriftstellerische Tüchtigkeit der Apostel hat der gläubige Christ zu ihren Schriften hinzuzutreten? Und was ist das Resultat, wenn wir in dieser Hinsicht die Briefe des Paulus im Einzelnen prüfen? Daß der Gesammtcharakter der christlichen Anstalt nicht darauf führe, in der Form des neuen Testaments Klassicität zu suchen, ist oftmals schon von Kirchenvätern ausgesprochen worden: wie der Gottessohn in seinem Erdenleben im Stande der Erniedrigung auftritt, so auch das Gotteswort. In diesem Sinne sagt — um nur Einen unter Vielen reden zu lassen — Calvin zu Röm. 5, 15.: **Quum autem multoties discriminis mentionem repetat, nulla tamen est repetitio, in qua non sit** *ἀνανταπόδοτον*, **vel saltem ellipsis aliqua: quae sunt quidem orationis vitia, sed quibus nihil majestati decedit coelestis sapientiae, quae nobis per apostolum traditur. Quin potius singulari Dei providentia factum est, ut sub contemptibili verborum humilitate altissima haec mysteria nobis traderentur: ut non humanae eloquentiae potentia, sed sola spiritus efficacia niteretur nostra fides.** Freilich hat nun aber diese unsere Resignation in Betreff der formellen Vollendung der apostolischen Schriften ihre Grenzen; denn wollten wir zugeben, daß die Unvollkommenheit der Form auch zur völligen Formlosigkeit würde, so wäre ja damit auch der Inhalt preisgegeben. Soll der Zweck der apostolischen Lehre nicht verfehlt werden, so kann man daher auch der Voraussetzung nicht entsagen, daß die göttlichen Gedanken in einer solchen

Form vorgetragen sind, aus welcher sie bei treuer Anwendung der erforderlichen Mittel herausgefunden und in ihrem Gehalte erkannt werden können. Ist dies richtig, so können sich auch solche grobe Mängel in den paulinischen Schriften nicht finden, wie die von Rückert dem Apostel schuldgegebenen. Andererseits sehen wir aber auch nicht ein, daß der gläubige Christ die Berechtigung haben sollte, eine schulgerechte scharfe Syllogistik, ein bis in den Gebrauch jeder Partikel hinein sicheres und deutliches Bewußtseyn von der Angemessenheit des Ausdrucks bei dem Apostel vorauszusetzen: müßte man diese Vorzüge von einem apostolischen Schriftsteller fordern, warum nicht auch die durchgängige Klassicität des Ausdrucks? Erwägt man überdies die oben bezeichnete Charaktereigenthümlichkeit des Apostels, muß man nicht sagen, daß eine solche durchgängige Reflexion, ein solches Berechnen, wie dieses die Rothe'sche Ansicht voraussetzt, mit derselben ganz im Widerspruch steht, daß eine solche durchgängig abgemessene Darstellungsweise gerade bei einem Geiste, wie der Apostel, kaum erklärlich seyn würde, außer bei Voraussetzung einer passiven Inspiration? Was jedoch die Hauptsache ist, ich sehe auch nicht, daß die paulinischen Schriften im Einzelnen betrachtet jenes günstige Vorurtheil rechtfertigen, auch nicht nach den scharfsinnigen Ausführungen von Rothe selbst. Nur Einiges will ich hier besprechen. Daß der Apostel den Satz Röm. 5, 12. mit ὥσπερ begann, ohne die Vergleichung zu beendigen, ist nach S. 3. nicht «bloße Nachlässigkeit», sondern «bestimmte Absichtlichkeit». Der Apostel erkannte nämlich, als er bis V. 14. geschrieben hatte, daß «bei aller Analogie doch kein genauer Parallelismus statt finde, indem er dem εἰς πάντας ἀνθρώπους auf Adams Seite nicht auch auf der Seite Christi ein Gleiches im strengen Sinne des Wortes gegenüberstellen konnte» (S. 58.), weßhalb er denn von nun an dem οἱ πολλοί vor dem πάντες den Vorzug giebt. Ist dieß die Rechtfertigung des ἀνανταπόδοτον, so sehen wir so viel freilich ein, daß der Apostel nicht ohne Grund aus der Konstruktion gefallen ist, aber keineswegs das Recht, nunmehr diese Nachläßigkeit eine «absichtliche, d. h. bloß scheinbare» zu nennen. Denn ist hiemit nicht zugestanden, daß der Vergleich von Anfang an von dem Apostel nicht exakt

genug gedacht worden ist, und daß er den Mangel an Exaktheit durch einen syntaktischen Fehler gut zu machen suchte? Nun erweist sich aber überdies auch nicht einmal der für die Abweichung von der Struktur angegebene Grund als richtig; denn im 18. Verse finden wir wirklich auch auf der Seite Christi jenes εἰς πάντας, welches der Apostel zu vermeiden so beflissen gewesen seyn soll. Der Scharfsinn des Exegeten weiß nun zwar auch hier Rath: indem nämlich der Apostel in diesem 18. Verse die Verba ausgelassen hat, giebt er zu erkennen, daß die Wiederherstellung der Menschheit in Christo «auf keine Weise unter eine Zeitbestimmung gestellt ist» (S. 145.). Daß diese Rechtfertigung eine spitzfindige sei, kann wohl nicht geleugnet werden, denn wenn in dem ersten Versgliede mit ὡς nur der Aorist ergänzt werden konnte, welches andere Tempus hätte wohl im zweiten zu dem εἰς δικαίωσιν ζωῆς ergänzt werden sollen? Und auch der Grund, welchen wir für die Wahl des οἱ πολλοί statt οἱ πάντες hier lesen, macht uns — wir gestehen es — nur den Eindruck der Spitzfindigkeit. Es wird uns gesagt, aus keinem andern Grunde habe der Apostel mit dem Ausdrucke gewechselt, als um die Affirmation der Herstellung Aller in Christo zwar anzudeuten, aber nicht bestimmt auszusprechen, S. 59. 154. 155.: «Mit völlig bewußter Absicht will Paulus in dem Leser die bestimmte Vermuthung erregen, daß auch die geschichtliche Verwirklichung jener realen Möglichkeit von ihm mitgemeint seyn möge, aber auch eben nur als Vermuthung.» Wenn jedoch οἱ πολλοί, von den Erlösten gebraucht, dem οἱ πολλοί, von den Sündern gebraucht, korrespondirt, wenn οἱ πολλοί dem Sinne nach so viel wie πάντες seyn kann, und wenn sich der Satz V. 19. durch das begründende γάρ an V. 18., wo πάντες steht, anschließt, so ist es doch wahrlich sehr schwer, die Grenzlinie zwischen der bestimmten Vermuthung und der Gewißheit zu erkennen. Diese Beispiele mögen genügen. Nach ihnen und mehreren andern muß ich glauben, daß mein verehrter Freund bei der Auslegung dieses Abschnittes im Scharfsinn eben so zu viel gethan hat, als andere Ausleger vor ihm in stumpfsinniger Ungenauigkeit. Daß Paulus kein schlechter Denker gewesen, daß er nicht, nach Art der Enthusiasten, von Gefühlshitze übermannt, niedergeschrieben, was er selbst nicht

verstand, ist unzweifelhaft: daß aber alles, was bisher bei ihm für Ungenauigkeit, Negligenz des Ausdrucks erklärt wurde, aus bewußter Intention des Schreibenden hervorgegangen sei, läßt sich weder a priori mit Recht voraussetzen, noch a posteriori überzeugend erweisen.

§. 6.

Ausleger.

Ein umfangreiches Verzeichniß der Ausleger des Briefes nach dem Reformationszeitalter findet sich in Ge. Walch's bibliotheca theol. T. IV. und der Ausleger aller Zeiten bei Reiche Erklär. des Römerbr. I. §. 9; auch dieses ließe sich noch vervollständigen, wir ziehen es indessen vor, nur einen beurtheilenden Ueberblick über die wichtigeren Kommentatoren der verschiedenen Perioden zu geben. Die Vorzüge, nach denen der Werth der Ausleger zu bestimmen, bestehen entweder in Förderung des sprachlich-historischen Verständnisses, oder in dem tieferen Eindringen in die Gedanken des Autors, welchem Letzteren, wenn es nicht abirren soll, das Erstere vorausgehen muß. Es kommt also theils auf das Maaß der formellen sprachlich-historischen Gelehrsamkeit an, theils auf Originalität der Auffassung, die sich entweder mehr als Scharfsinn in Entwickelung und genauer Begränzung der Gedanken zeigt, oder mehr als Tiefsinn in deren Durchdringung und Zusammenfassung zu erkennen giebt.

1) Die Kirchenväter und Catenen. Der vornehmste Mangel dieser ältesten Periode der Exegese ist bekanntlich der einer sichern und gelehrten Grundlage der sprachlich-historischen Erklärung. Das meiste Verdienst um die Auslegung der paulinischen Briefe und des Römerbriefs insbesondere dürfte in dieser Periode den Homilien des Chrysostomus zukommen (st. 407.); von ihm homiliae XXXII. in ep. ad Rom. ed. Montfaucon T. IX. Durch die Innigkeit, mit welcher er sich an den Autor, den er erklärt, hingegeben hat, ist es ihm auch ohne Bewußtseyn über die Anforderungen einer sprachlich-historischen Auslegung gelungen, nicht nur den Geist des Apostels im Ganzen tief und wahr zu erfassen, auch das Einzelne hat er — wenn gleich zuweilen mehr vom Standpunkt des Homileten, als

des Interpreten aus — fruchtbar und sinnig erklärt, und die historischen Situationen vielfach richtig begriffen. Seine Lektüre ist noch jetzt für Prediger überaus lehrreich. — Neben ihm nimmt den nächsten Rang ein Theodoret (st. 457.), und die Catenen von Theophylakt (im 11ten Jahrh.) und Oekumenius (im 10ten Jahrh.), nebst den griech. Scholien aus codd. Mosquens. von Matthäi herausgegeben in seiner größeren Ausgabe des N. T. Riga 1782. Die Scholien des Theodoret (im 3. Bande der Hallischen Ausgabe) gehen zwar nicht tief auf den Geist und dogmatischen Gehalt des Briefes ein, lassen viele Schwierigkeiten unberührt, leiden hie und da an Willkürlichkeiten, bewähren aber im Ganzen einen richtigen hermeneutischen Takt. Vorzüglich schätzbar ist Oekumenius durch Mittheilung der zuweilen geistvollen und originellen Erklärungen des Photius und Severus.*) — Auch Origenes (st. 253.) verdient als Ausleger des Briefs an die Römer Beachtung. Sein Comment. in ep. ad Rom. ed. de la Rue T. IV. ist nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Rufin vorhanden; in der unter dem Namen Philocalia bekannten exegetischen Sammlung findet sich der griech. Text zu mehreren Stellen, welcher zeigt, wie willkürlich der Uebersetzer mit seinem Autor umgegangen, daß er sehr vieles hinweggelassen, Anderes erweitert und hie und da verändert. Zwar erklärt der Kirchenvater seinen eigenthümlichen dogmatischen und hermeneutischen Grundsätzen gemäß, und verfährt daher oft ge-

*) Die Autorschaft des Oekumenius, welche mehrfach in Zweifel gezogen worden, läßt sich rechtfertigen, s. meinen Komm. zum Br. an die Hebr. S. 100. — Der Severus, aus dem er öfters Auszüge giebt, ist der Antiochener, der im 6ten Jahrh. lebte, und viele exegetische Schriften verfaßt hat. In mehreren Catenen, auch von Matthäi Schol. cod. Q., wird derselbe mit Severianus, dem Gegner des Chrysost. am Ende des 4. Jahrh. verwechselt, dessen Homilien jedoch nicht wohl als die Quelle der in den verschiedenen Scholiensammlungen erhaltenen Fragmente angesehen werden können. Die Schriften beider finden sich am vollständigsten verzeichnet in Fabricius biblioth. graec. t. IX. S. 267 und 344. — Von dem Kommentar des Euthymius Zigabenus zu den paulin. Briefen findet sich ein vollständiges Exemplar in der Vaticana in Rom, aus welchem ich für einige wichtige Stellen Excerpte gemacht habe.

waltsam, auch mißversteht er manche Hauptlehre des Briefes; dennoch blickt selbst durch die entstellende lat. Uebersetzung sein großer Geist hindurch, und auch wo man ihm nicht beistimmen kann, liest man ihn mit Interesse. — Aus der lateinischen Kirche besitzen wir von Augustin (st. 430.) eine **inchoata expositio epistolae ad Rom.**, welche er noch als Presbyter zu schreiben begann; sie erstreckt sich nur auf die ersten 4 Verse und enthält viele Abschweifungen. Später verfaßte er eine Erläuterung einzelner schwieriger Stellen: **expositio quarundam propositionum ex epistola ad Rom.**, welche viele scharfsinnige Bemerkungen enthält. Beide Arbeiten finden sich im 3ten Bande der Benediktiner-Ausgabe; außerdem hat er auch in seinen Briefen mehrere Stellen des Römerbriefes lehrreich behandelt. — Ausführliche Kommentare sind erhalten von Pelagius (st. nach 417.) und Hilarius (st. 368.). Die Erklärung des Pelagius findet sich, da sie dem Hieronymus zugeschrieben worden, unter den Werken dieses Kirchenvaters, in dessen Werken **ed. Vallarsi T. XI.** Cassiodorus überarbeitete und verstümmelte dieses Werk, daher es eine sehr aphoristische Gestalt hat, aus welcher man aber auch noch jetzt die dogmatischen Ansichten des Verf. erkennt, welche nicht bloß in derjenigen Irrlehre, die von ihm den Namen führt, sondern auch in anderen Stücken mit den späteren Lehren des Socinianismus und Rationalismus Verwandtschaft zeigen. Unter dem Namen des Hilarius sind die **Commentarii in XIII. epistolas Pauli** anzuführen, welche dem Ambrosius, **ed. Bened. T. II.** angehängt sind. Nach einem Citate des Augustinus **contra duas epistolas Pelagii IV. 7.** ist ein Hilarius Verfasser derselben, und man vermuthet, daß es derjenige sei, der um die Mitte des 4ten Jahrh. Diakonus der römischen Kirche war. Zwar läßt sich hiegegen Manches anführen, indeß hat auch **Dr.** Baur kein ganz bestimmtes Urtheil über den Verf. zu fällen vermocht (in der Abh. über den Römerbr. in der Tübinger Zeitschr. 1836. H. 2. S. 146.). Der Urheber dieses Werkes wird dadurch interessant, daß er vielfach in der Auslegung seinen eigenen Weg geht, doch bekommt man den Eindruck, daß er entweder sehr flüchtig verfahren ist, oder aus verschiedenen andern Werken kompilirt hat; seine Auslegung er-

mangelt öfters der Klarheit und leidet auch an Widersprüchen. Da sich der Kommentar unter den Schriften des Ambrosius befindet, ohne doch demselben anzugehören, so pflegt man ihn unter dem Namen Ambrosiaster anzuführen.

2) Das Mittelalter. Zwar ermangeln die exegetischen Schriften in dieser Periode der sprachlich-historischen Basis, welche schon bei den Kirchenvätern zurücktritt, gänzlich, dennoch behalten sie um der dogmatisch-ethischen Erörterungen willen, welche sich zuweilen durch Schärfe und Tiefsinn auszeichnen, auch jetzt noch einigen Werth. Unter den Kommentatoren über den Brief an die Römer dürften folgende vier der meisten Auszeichnung werth seyn: Herveus Burgidolensis, ein Mönch aus der Mitte des 12ten Jahrh., dessen Kommentare unter dem Namen des Anselmus angeführt werden (Colon. 1573.), Abälard's (st. 1142.) Commentarius in ep. ad Rom. in opp. Paris 1716., Hugo a Sankto Victore (st. 1141.) Annotationes elucidatoriae und quaestiones circa epistolam ad Romanos in Opp. T. I. ed. Moguntiae *) und Thomas Aquin (st. 1274.) Comm. in epp. Pauli. Antw. 1591. Am wenigsten haben den exegetischen Charakter die beiden Schriften von Hugo; die erstere knüpft nur dogmatisch-ethische Bemerkungen an, zuweilen in der Form von quaestio und solutio, die andere ist ganz in dieser Form abgefaßt. Mehr an den Text sich anschließend verfährt Thomas, in noch höherem Grade Abälard, dessen Auslegung im Ganzen etwas Einfaches und Gefälliges hat, und am Meisten Herveus. Dieser und Thomas werden von katholischen Interpreten zuweilen angeführt, auch mit Rücksicht auf seine exegetischen Arbeiten giebt Erasmus zu Röm. 1, 2. dem Thomas Aq. ein glänzendes Zeugniß, dagegen habe ich nicht bemerkt, daß von irgend einem der bisherigen Kommentatoren Hugo oder Abälard benutzt worden wäre. Das Lob des Scharfsinns gebührt am Meisten den Kommentaren des Thomas, denen nur die gelehrte exegetische Basis fehlt, um zu

*) Von Oudinus war die Aechtheit auch dieser zwei exegetischen Schriften angegriffen worden, doch wird sie vertheidigt von Liebner, Hugo von St. Victor, S. 489.

den vorzüglicheren Auslegungsschriften gerechnet zu werden; der viel gerühmte Herveus ist minder präcis und sicher in seinen Ansichten, auch nicht selten ganz willkürlich mystisch, auch Abälard ist oft bizarr und ermangelt des sicheren Taktes.

3) Die katholischen Interpreten seit der Zeit der Reformation. Nur wenige von ihnen haben sich um die kritische und sprachlich-historische Auslegung verdient gemacht, Einige erörtern den Sinn und dogmatischen Gehalt mit einem gewissen Grade von Originalität, Andere haben nützliche Sammlungen älterer Erklärungen veranstaltet, die Meisten jedoch lehnen sich ohne Schärfe und Eigenthümlichkeit des Urtheils und selbst ohne genaue Kenntniß der Auslegung der Kirchenväter und Scholastiker an ihre Vorgänger an. Am Meisten finden sich selbständige Forschungen für Kritik und Sprache bei Erasmus (st. 1536.) in seinen Annotationes in Nov. Test. 5. A. 1535. (in den Critic. sacr. T. VII.). Er kritisirt die Vulgata, die Auslegungen der Väter, übt Textkritik, stellt in Sprache und Sache eigenthümliche Ansichten auf, doch tritt seine Sacherklärung nur im Zusammenhange hervor in seinen Paraphrases in der Ausg. von Augustin, 3. B. 1778. Aus diesem letztern Werke geht deutlich hervor, daß der von Luther und namentlich auch von seinem neuern Biographen Adolph Müller ihm gemachte Vorwurf, er habe die christliche Heilslehre nicht verstanden, ganz gerecht ist. Nicht selten trägt er in die Schriften des Ap. einen fremdartigen Sinn hinein, die paulinische Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche der Römerbrief vorträgt, ist ihm verschlossen geblieben. — Nächst Erasmus hat sich um die sprachliche Auslegung am meisten verdient gemacht Vatablus (st. 1547.) (in den Criticis sacris) und Faber Stapulensis (comm. in ep. P. 1512.). Durch verständige, einfache und nicht ungelehrte Erklärung zeichnet sich Este aus (st. 1613.) Commentarius in epistolas Nov. Test. 1614., in minderem Grade Calmet (st. 1757.) Commentarius litteralis in S. Scriptur. t. VIII. Eine reiche patristische Gelehrsamkeit findet sich bei Benedikt Justinian in den explanationes in omnes epistolas Pauli. 1612. Eine anmuthige dialogische Besprechung über den dogmatischen Gehalt

des Briefes geben die Commentarii in ep. ad Rom. von Jakob Sadolet (st. 1547.) Frankf. 1771. Auch Cajetan in seinem Comm. in epp. Pauli, Venedig. 1531. erklärt mit Selbständigkeit. Von geringerer Bedeutung ist Clarius, Zeger, Cornelius a Lapide (st. 1637.) u. A., doch ist der Letztere zu beachten, da er in der katholischen Kirche als eine exegetische Autorität gilt. In neuester Zeit ist der Brief an die Römer, nicht ohne sichtbaren Einfluß der protestantischen Exegese, in der kathol. Kirche ausgelegt worden von Klee 1830, und von Stengel 1836.

4) Evangelische Ausleger von der Zeit der Reformation bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Das Jahrhundert der Reformation, in welchem mit dem biblischen Glauben zugleich die klassische Wissenschaft begann, hat eine Anzahl exegetischer Werke erzeugt, in denen sich auf seltene Weise sprachliche Tüchtigkeit der Interpretation mit christlicher Wärme und dogmatischer Tiefe vereinigt, nur daß die Nothwendigkeit der fortgehenden Berücksichtigung der historischen Basis, auf welcher die biblischen Schriften entstanden sind, noch nicht zum vollen Bewußtseyn gekommen ist. Ein Meisterstück der biblischen Exegese ist der Kommentar von Calvin (st. 1564.) (neu herausgegeben von Tholuck. 2. A. Halle 1831—34. und Berlin 1834.). Zwar schenkt der große Theologe der kritischen und sprachlich-historischen Seite der Auslegung nur eine geringe Aufmerksamkeit, doch ruht wenigstens seine Erklärung auf gründlichem philologischen Verständnisse des Textes, eine wahre Virtuosität bewährt er aber durch die in mehreren Fällen ganz originelle, präcise Auffassung und klare Darlegung sowohl der einzelnen Gedanken wie des Zusammenhanges der Sätze. Nächst Chrys. bietet Calvin dem praktischen Geistlichen vorzügliche Ausbeute. — An ihn reiht sich Beza (st. 1605.), Novum Testamentum, in der Ausgabe letzter Hand (omnia nunc demum, ultima adhibita manu, quam accuratissime emendata et aucta, ut quodammodo novum opus videri possit) 1598. Er ist in kritischer und sprachlicher Hinsicht durchaus selbständig und originell und auch für die Entwickelung des Gedankens hat er nicht wenig geleistet. Zum Theil von diesen Meistern abhängig, doch theilweise auch

selbständig und nicht ohne Verdienst um die Entwickelung des Zusammenhanges ist **Piscator** (st. 1626.) in seinen **Commentarii in Vetus et Novum Testamentum, Herborn 1601.** Von geringerer Wichtigkeit sind die kürzeren und mehr dogmatischen Auslegungen folgender, der reformirten Kirche angehörigen, Kommentatoren des ersten Jahrhunderts der Reformation: **Zwingli** (**Opp. Tom. III.**), **Bullinger** (1554), **Aretius** (1589), **Pellicanus** (**opp. Tom. VII. 1532.**), **P. Martyr** u. A. *)

Diejenige Eigenthümlichkeit, in welcher neuerlich der charakteristische Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche gefunden worden, daß nämlich die erstere ihr christliches Bewußtseyn unmittelbar an die Schrift und somit an die apostolische Kirche anknüpfte, während von der letzteren der Faden der kirchlichen Tradition festgehalten und nur durch Vermittelung desselben auf die apostolische Urzeit zurückgegangen wurde — diese Eigenthümlichkeit bestätigt sich auch durch das Verhältniß der Dogmatik zur Exegese in den beiden Kirchen. In der lutherischen beherrscht die erstere die letzte, in der reformirten baut sich die Dogmatik auf dem sorgsam gepflegten exegetischen Boden auf. In der lutherischen Kirche hat die neutestamentliche Exegese eine auffallende Vernachlässigung erfahren, wenigstens für die sprachlich-historische Seite derselben ist so gut wie nichts geschehen. Von **Melanchthon** (st. 1560.) giebt es eine zwiefache Bearbeitung des Briefes an die Römer, von denen die eine zuerst 1522. unter dem Titel **Annotationes** erschien, die andere 1532. unter dem Titel **Commentarii**; aus diesen Vorlesungen entstanden hernach seine **loci theologici**. Auch in seinen **Commentarii** dient der Text des Briefes nur zur Anknüpfung dogmatisch-ethischer **porismata**, in denen sich jedoch ein reicher Gehalt des evangelischen Geistes entfaltet, namentlich bei Behandlung der Stellen von dem Unterschiede von Evangelium und Gesetz, welcher Unterschied als der Mittelpunkt seines gan-

*) Man findet indeß in jedem dieser Kommentare selbständige Ansichten, so daß sie, namentlich **Pellicanus** — welchen **Semler** sehr hoch hielt — der Berücksichtigung nicht unwerth sind; **Zwingli's** Anmerkungen sind verständig, aber sehr kurz.

zen dogmatischen Systems hervortritt. Von Melanchthons Vorliebe für den Brief an die Römer schreibt ein Zeitgenosse, Mylius, Chronol. script. Mel., Gorlic. 1582.: in theologicis observavi, plurimum eum fuisse occupatum in explicanda clave et methodo universae scripturae, id est epistola scripta ad Romanos, quam solebat vocare lumen propheticarum concionum. Hujus epistolae doctrinam ut penitus imbiberet et instar architecti totam aedificii formam in animo inclusam haberet et certam, perspicuam ac simplicem sententiam investigaret, omnium eam saepissime prae ceteris N. T. libris publice enarravit et commentariis illustravit; iuvenis etiam aliquoties ut Demosthenes Thucydidem descripsisse dicitur. Neben Melanchthon ist aus dem ersten Jahrhundert der Reformation unter den lutherischen Auslegern zu nennen Bugenhagen (st. 1558.) in epistolam ad Rom. 1523., Bucer (st. 1551.) Metaphrasis et enarrationes epistolarum Paulinarum, Tom. I. 1536., Brenz (st. 1570.) Comm. in ep. ad Rom. 1565., Camerarius (st. 1574.) Notatio figurarum orationis in apostolicis scriptis 1572., Hunnius (st. 1603.) Expositio epistolae ad Romanos 1587. Auch durch die Interpretationsmethode bewährt Bucer den Zusammenhang mit der reformirten Kirche, welcher er dogmatisch eigentlich angehörte; seine Auslegung sucht auf den Autor einzugehen und zeugt auch von Originalität, während die von Bugenhagen, Brenz, und Hunnius mehr einen traditionellen, asketischen oder dogmatischen Charakter hat. Camerarius, als Professor der Philologie, giebt sprachliche Bemerkungen, welche jedoch für unsere Zeit großentheils werthlos geworden sind, auch theilweise der Berichtigung bedürfen.

Das 17te Jahrhundert hat in der orthodoxen reformirten Kirche mehr gelehrte sprachlich-kritische Observationen hervorgebracht, als zusammenhängende Kommentare; es gehören dahin die Adnotationes und Animadversiones von Drusius (st. 1612), de Dieu (st. 1642), den beiden Cappellus (st. 1658), Heinsius (st. 1655) u. s. w., wovon mehrere in die Critici sacri aufgenommen; auch Beausobre hat nur einzelne Anmerkungen gegeben, welche häufig an Stellen von Clemens

Alexandrinus anknüpfen. Unter den englischen Kommentaren ist der von Hammond 1653., lateinisch mit Zusätzen und Berichtigungen von Clericus 1698. der wichtigste, zwar in der Methode willkürlich und mitunter grillenhaft, aber gelehrt und selbständig, durch die Anmerkungen von Clericus wesentlich bereichert. Der von den übrigen Auslegern wenig benutzte Kommentar von Coccejus (st. 1669.), im 4. Bande seiner Werke ist mit Fleiß ausgearbeitet, irrt zwar mit seinen Bemerkungen öfter vom Texte ab, bietet aber mehrere eigenthümliche und beachtenswerthe Auffassungen dar. — Unter den Lutheranern dieser Periode kommt dem Professor der Philologie zu Wittenberg Erasmus Schmid (st. 1637) einiges Verdienst um die sprachliche Auslegung zu, in seiner Ausgabe des N. T. 1658 (ein opus posthumum.). Eine große historische Gelehrsamkeit und dogmatischer Scharfsinn wird von Calov (st. 1688) in seiner **biblia illustrata 1672.** bewährt, in welcher die Berichtigung der **interpretationes strabae** des Grotius den Ausgangspunkt bildet. Dadurch, daß von diesem, wie von andern lutherischen Auslegern der historische Boden, auf welchem die biblischen Schriften entstanden, gänzlich aus der Acht gelassen wird, bekommt die Auslegung einigermaßen den Charakter der Willkürlichkeit, aber in dogmatischer Hinsicht behält sie dennoch ein Verdienst. — Einen ausschließlich dogmatischen Charakter hat der Kommentar von Balduin 1646. Dagegen findet sich bei ebenfalls vorherrschender dogmatischer Tendenz doch auch manche gute Bemerkung über Sinn und Zusammenhang des paulinischen Textes in Calixt's (st. 1656.) **expositio litteralis in epistolam ad Romanos** (ein nachgeschriebenes Kollegienheft) und in Sebastian Schmidt **Commentarius in epistolas Pauli ad Rom. Gal. Col. 1706.** Auch von Spener (st. 1705.) giebt es eine Erklärung des Briefes an die Römer, die er stückweise als Einleitung den Predigten über die Sonntagsevangelien voranschickte; sie ist neuerdings zum zweiten Mal herausgegeben von Heinrich Schott. Leipzig 1839. Sie schweift nicht vom Texte ab, erklärt denselben einfach, aber allerdings nicht mit der nöthigen Schärfe, und schließt einen Anhang von Lebensregeln an jedes Kapitel an. Am Schlusse dieser Periode ist noch zu erwähnen Baumgarten (st. 1757),

Auslegung des Briefes an die Römer 1749. *) — der Inhalt wird zwar mit logischer Strenge zerlegt, aber nicht mit Präcision erörtert — Wolf (st. 1739.), der in seinen curae philologicae 1739. im 3ten Bande neben vielem verlegenen Stoffe auch einzelne brauchbare historisch-antiquarische Notizen mittheilt, und Bengel (st. 1752.), dessen Gnomon für den Brief an die Römer, wie für alle übrigen neutestamentlichen Schriften, eine noch immer nicht ganz erschöpfte Fundgrube ist. Unter allen Exegeten steht er als der erste in der Kunst da, mit wenig Worten viel zu sagen.

Eine eigenthümliche Richtung verfolgen die beiden Abzweigungen der evangelischen Kirche, die Arminianer und Socinianer. Bei den ersteren kommt allmählich der Begriff der historischen Auslegung zum Bewußtseyn, tritt indessen auch sofort mit der Kirchenlehre in mehrfachen Widerspruch. Der Kommentar von Grotius (st. 1665.), Adnotationes in Nov. Test. 1644. ist zwar originell und reich an selbständiger klassischer, auch rabbinischer Gelehrsamkeit, aber vielfach wird auch die durchaus pelagianische Ansicht des Verf. dem Apostel aufgedrängt, und der Sinn seiner Aussprüche verdreht oder entnervt. An Limborch (st. 1712) in seinem Commentarius in acta apostolor., in epistol. ad Rom. et ad Hebraeos 1711. ist zwar eine gewisse Leichtigkeit und Unbefangenheit der Auffassung anzuerkennen, doch verkennt auch er vielfach die dogmatische Tiefe des Apostels, und überdies fehlt sowohl die logische Präcision als die philologische Begründung. Zu dieser Schule kann auch der Genfer Theologe Alph. Turretin (st. 1737.) gerechnet werden; seine Praelectiones in ep. ad Rom. 1741. haben eine gewisse klassische Eleganz, ermangeln jedoch der sprachlichen Begründung und des tieferen dogmatischen Verständnisses. — Von den socinianischen Kommentatoren des Römerbriefs verdient eine größere Beachtung, als ihm zu Theil geworden ist, Crell (st. 1633.) opera exegetica 1538. 1. Th. Zwar fehlt ihm eigenthümliche Gelehrsamkeit, und au-

*) Das Werk ist nicht, wie Reiche S. 103. angiebt, nach dem Tode von Baumgarten erschienen.

ser der mit seiner Richtung verbundenen dogmatischen Willkür leiden auch seine exegetischen Arbeiten Mangel an Präcision, aber er ist originell und hat im Einzelnen manchen glücklichen Blick gethan. Von geringerer Bedeutsamkeit sind die Kommentare von Schlichting (st. 1661.), von denen der erste Band (1656) auch den Brief an die Römer enthält; er lehnt sich öfters an Grotius an.

5) Evangelische Ausleger von der Mitte des 18ten Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit. Das Hauptmoment des Wendepunktes der Geschichte der Exegese, welches uns veranlaßt, gerade hier einen Abschnitt zu machen, finden wir in dem durchdringenden und von verschiedenen Seiten her angeregten Bewußtseyn der Nothwendigkeit des historischen Charakters der Auslegung. Das christlich-kirchliche Bewußtseyn der früheren, namentlich der lutherischen Ausleger hatte sich so unmittelbar mit den heiligen Urkunden zusammengeschlossen, daß sie dieselben nur aus ihrem Glauben heraus auslegten, und die Reflexion auf die Verhältnisse, unter denen diese Urkunden entstanden, wenn sie überhaupt eintrat, wenigstens nur beiläufigerweise sich geltend machte. Vorzüglich durch Semler und Ernesti wurde die Forderung klar ausgesprochen, die heiligen Schriftsteller nicht anders, als die klassischen, zunächst aus den historischen Bedingungen, unter denen sie entstanden, auszulegen. Je mehr dies geschah, ergab sich nun zunächst eine Kluft zwischen der Gestalt des Glaubens in seiner späteren kirchlichen Entwickelung und der in der Urzeit der Kirche, man fing damit an, sich auf die elementarische Gestalt desselben in der Urzeit beschränken zu wollen und als man entdeckt hatte, daß dieses «Urchristenthum» selbst nur ein theilweise sublimirter Rabbinismus sei, hörte man damit auf, mit Beseitigung alles übrigen Inhalts sich auf die wenigen Anschließungspuncte zu reduciren, welche die Urkunden für die allgemeine Vernunftreligion darboten. So gewann es den Anschein, als ob die grammatisch-historische Interpretation nur zum Unglauben an die specifisch christlichen Lehren führen könne. Doch trat mit der neueren Zeit eine Reaktionsperiode ein; gerade die sprachlich-historische Methode, im Geiste des Glaubens geübt, führte zu der Einsicht, daß wenigstens unent-

wickelt die stamina der bei fortschreitender Entwickelung der Kirche entfalteten Dogmen in den Urkunden vorliegen und es erschien eine Anzahl exegetischer Schriften, welche auf dem Wege der sprachlich-historischen Auslegung auf's Neue im Wesentlichen zu denselben dogmatischen Resultaten gelangten, welche von den Reformatoren aus der Schrift gewonnen worden waren. *) Allmählig lernte die Theologie die wesentliche Einheit neben der formellen Differenz erkennen, und der kirchliche Glaube baute sich auf der Basis der sprachlich-historischen Auslegung auf. Es erklärt sich hieraus, daß in der Auslegung dieser Zeit sowohl das dogmatische Interesse, als die unmittelbare religiöse Wärme zurücktritt, und die historische Seite der Interpretation vorzüglich ausgebildet wird; auffallend ist aber, in welchem Maaße dabei die philologische Behandlung Vernachlässigung erfährt, und weit hinter dem zurückbleibt, was schon von den reformirten Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts hierin geleistet worden ist. Das bedeutendste Werk derjenigen, welche noch in gemilderter Weise den kirchlichen Lehrbegriff festhielten, ist die Erklärung des Briefes von Heumann (st. 1764.) im 7. Bde (1755.), sein Werth beruht indeß fast ausschließlich auf der fleißigen Sammlung der Aelteren. Auf ähnlichem dogmatischen Standpunkte steht Mosheim mit seiner Erklärung des Briefes (1770.), Andreas Cramer (1784.), Morus (1794.). Der Hauptmangel dieser Werke ist der einer festen sprachlichen Grundlage, der Strenge und Präcision der Entwickelung, so wie einer eingehenden dogmatischen Auffassung. Besser sind die Annotationes in ep. ad Rom. 1774. von Chr. Schmid; zwar liefert der Verf. nur Scholien, aber er ist sorgfältiger in der sprachlichen Auffassung, und bewährt ein gesundes Urtheil. Die Resultate seiner historischen Interpretation wurden von Semler n seinen Paraphrasen zu den neutestamentlichen Briefen niedergelegt, von denen die zum Brief an die Röm. 1769 erschien; es legen diese seine exegetischen Schriften den Beweis ab, wie wenig er seine Methode durchzubilden im Stande ge-

*) Winer in e. Rec. in der Leipz. Litteraturz. 1833. N. 44.: „Der Streit unter den Exegeten hat gewöhnlich wieder auf das Verständniß, welches die prot. Kirche früher festgehalten, als auf das richtige zurückgeführt.“

wesen war, denn sie tritt mehr in grellen Einzelheiten auf, als daß das Ganze der Auslegung dadurch getragen würde, auch fehlt es gänzlich an einer soliden sprachlichen Grundlage. Die Auslegung von Koppe, 3. A. von Ammon 1824., befleißigt sich vorzüglich der historischen Auslegung und hält sich von dem Wortreichthum anderer Ausleger dieser Zeit fern, unterläßt es aber, in den ideellen Gehalt des Briefes einzudringen. — Der Kommentar von Flatt, Vorlesungen über den Brief an die Römer, 1825. leidet — nur in etwas geringerem Maaße — an den Fehlern, welche an Cramer und Mosheim zu rügen waren, und gehört seinem Standpunkte nach der Periode des vorigen Jahrhunderts an. — Nach dem Erscheinen meines Kommentars zum Brief an die Römer, in der ersten Aufl. Berlin 1824., wendete sich das Interesse vorzugsweise diesem Briefe zu, und nach einander traten folgende Kommentare ans Licht, von Stenersen, Christiania 1829., Klee 1830., Benecke 1831., Rückert 1831. (2. Ausg. 1839. 2 Bde.), Paulus 1831., Stuart in Andover in Amerika 1832, Reiche 1833, 2 Bde., Glöckler 1835, Köllner 1834, Hodge in Princeton in Amerika 1835, Olshausen 1835. (2. A. 1840.), de Wette 1835. (3. Ausg. 1841.), Stengel 1836. (s. oben S. 38.), Fritzsche 1836. und 1839, 2 Bde. (bis zum 11ten Kap.), Meyer 1836. Daran schließen sich noch mehrere praktische Auslegungen dieses Briefes von Kraußold 1830, Geißler 1831, Lossius 1836.

Unter den Genannten hat vorzüglich Reiche durch fleißige Sammlung, Olshausen durch dogmatische Ausführungen, Rückert (in d. 2. A.) durch taktvolle, wenn auch zuweilen nicht hinlänglich erwägende, Prüfung der verschiedenen Ansichten, Fritzsche durch gelehrte Kritik des Textes, so wie durch logische und philologische Strenge der Erklärung die Auslegung des Briefes wesentlich gefördert. Als Compendium hat das Werk von Meyer durch selbständigen Fleiß Verdienst, steht aber dem von de Wette an Geist und Geschmack nach.

Einleitung.

Kapitel 1.

Inhalt und Theile.

1) Begrüßung, V. 1—8. 2) Der Apostel bezeugt seine Liebe zur Gemeinde und seinen schon lange gehegten Wunsch, unter ihnen zu predigen. V. 8—15. 3) Des Evangeliums bedürfen alle Menschen, denn es offenbart die Glaubensgerechtigkeit. V. 16. 17. 4) Der Heide bedarf dieser Predigt, denn er ist strafbar, weil er dem angebornen Gottesbewußtseyn zuwider die Gottheit und die Menschenwürde zugleich herabgewürdigt hat. V. 18—32.

---

1) V. 1—8. Begrüßung.

V. 1. Mit zweierlei Aeußerungen beginnen in der Regel die Briefe des Apostels, Bezeugung seiner Amtswürde und seiner persönlichen Liebe zu den Gemeinden. Während durch das Erstere für die Leser sofort allen seinen Worten ein göttlicher Stempel aufgeprägt wird, werden sie durch das Letztere zu dem Schreiber in Liebe hingezogen. — Man vergleiche mit den Prädikaten, die er sich hier selbst beilegt, vorzüglich Gal. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. In der Bezeichnung seines Amtes, wie nachher bei allen ferner ausgesprochenen Gedanken steigt er vom Allgemeineren oder Geringeren zum Konkreteren oder Höheren hinauf. So bezeichnet er sich hier zuerst als einen Knecht Christi, welcher Ausdruck im A. und N. T. zunächst von jedem gebraucht wird, der den allgemeinen Willen Gottes auszuführen zur Aufgabe seines Lebens macht (Jes. 65, 13. Dan. 3, 26. Röm. 6, 22. 14, 4. Offenb. 19, 2. 5.); sodann von dem, der einen besondern Willen Gottes auszuführen Beruf hat, so daß es Amtsname wird (5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. Nehem. 10, 29.). Man hat diese letztere Bedeutung auch hier gewöhnlich angenommen und zwar aus dem Grunde, weil ja *ἀπόστολος* als Erklärung dabei stehe. Wollte man es indessen völlig gleichbedeutend mit *ἀπόστολος* nehmen, so entstünde eine Tautologie, und gerade darum behauptet Fritzsche, daß

nur die allgemeine Bedeutung angenommen werden könne. Allein auch wenn die speciellere vorgezogen wird, entsteht keine Tautologie, denn der Begriff Apostel ist immer noch konkreter, als der eines von Gott zu einem bestimmten Dienst Berufnen; Calvin: apostolatus ministerii est species, so auch Meyer. Die Entscheidung muß durch den sonstigen paulinischen Sprachgebrauch in den Ueberschriften an die Hand gegeben werden. Wenn nun Paulus Phil. 1, 1. sich und den Timotheus zusammen nur *δοῦλοι Χρ.* nennt mit Weglassung des Apostelnamens, so kann man kaum anders annehmen, als daß die speciellere Bedeutung obwaltet, denn seine Amtswürde wird Paulus nicht unterlassen haben, am Anfange des Briefs zu bezeugen, und so ist denn auch das *δοῦλος* Jak. 1, 1. zu fassen. *Ἀπόστολος* Bezeichnung der besondern Gattung des Amtes von demjenigen Diener Christi, der ausgesandt wird, vgl. *εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω* Apg. 26, 17. *Κλητός* vgl. 1 Kor. 1, 1. Gal. 1, 15 *). Hebr. 5, 4., Gegensatz zu demjenigen, der von selbst sich zu einem Berufe aufwirft, Jerem. 23, 21., also gleich dem *διὰ θελ. θεοῦ* 1 Kor. 1, 1. — *Ἀφωρισμένος* nähere Bestimmung der erhabenen Amtsthätigkeit eines *ἀπόστολος*, vgl. Apg. 13, 2. — *Εὐαγγέλιον θεοῦ*. Der Genitiv kann nicht Bezeichnung des Objekts der Predigt seyn, wie Chrys. annimmt; die frohe Botschaft bezieht sich auf den Sohn, wie denn auch dies Objekt V. 3. erwähnt wird; Gott ist als Urheber dieser Botschaft bezeichnet (2 Kor. 11, 7.). *Εὐαγγέλιον* steht nicht für den Infinitiv *εὐαγγελίζεσθαι*, wie man aus dem Relativ *ὅ* erkennt, sondern es findet nur eine ungenauere Ausdrucksweise statt, wie 2 Kor. 2, 12. 10, 14.

V. 2. Wie sich Paulus gedrungen fühlte, die Bezeichnung seiner Amtswürde in steigernden und erweiternden Ausdrücken auszuführen, so auch den Begriff des Evangeliums. In der Ausgabe von Beza, Er. Schmid, Wetstein u. v. A. begegnet man gleich hier bei diesem zweiten V. dem Fehler der

*) Daß der Gebrauch des *καλέσας διὰ τ. χάριτος αὐτοῦ* in dieser St. zu vergleichen sei, kann bezweifelt werden, denn *καλεῖν* könnte auch die solenne Bed. *καλεῖν εἰς τ. βασ.* haben; daß das *ὁ ἀφορίσας κτλ.* vorangeht, welches sich allerdings auf das Apostolat bezieht, beweist noch nichts gegen diese Bed., und das nachfolgende *ἀποκαλύψαι κτλ.* beweist eher dafür.

nicht nur unnöthigen, sondern auch geradezu falschen Parenthesensetzung, welcher zuerst von Bengel erkannt, nachher unter Einfluß von Fr. A. Wolf auf's Neue von Griesbach und Knapp eingeführt, zuletzt unter dem Einfluß von Schleiermacher abermals von Lachmann aus dem N. T. entfernt worden. Da die Parenthese ein in einen andern eingeschobener Satz ist, welcher die Wortfügung unterbricht, so können Relativsätze, wie der vorliegende, nicht als Parenthesen angesehen werden (Winer, §. 64. S. 486.). — Das Evangelium erscheint desto erhabener, da es ein lange vorbereiteter Rathschluß Gottes ist (K. 3, 21.). *Γραφαί* nicht etwa mit Dr. Paulus wegen Fehlen des Artikels Schriftstellen zu übersetzen, sondern wie 16, 26. ohne Artikel, weil das Objekt an sich bekannt und dadurch bestimmt ist.

V. 3. Diejenigen, welche den zweiten Vers in Parenthese geschlossen, haben auch *περί* an V. 1. anschließen zu müssen geglaubt. Wir verbinden es mit *προεπηγγείλατο* (Theod., Rück., Meyer.). Noch allgemeiner, als die Parenthesirung von V. 2. ist die von *τοῦ γενομένου — νεκρῶν* gewesen (Griesb. Knapp, Vater u. A.), aber hier eben so wenig zu rechtfertigen, als bei V. 2., denn auch hier dient der ausführende Zusatz zur steigernden Entwickelung des Begriffs von *υἱός*. Die neueren Ausleger streiten, ob *υἱὸς θεοῦ* als Amtsname zu fassen und durch Messias zu übersetzen, oder ob es als Wesensbezeichnung anzusehen sei. *) Es frägt sich, wie entstand die alttestamentliche Bezeichnung des Messias als Gottessohn? Es konnte in diese Benennung mehr oder weniger Inhalt gelegt werden. Es läßt sich nachweisen, daß schon in den Propheten der Messias als ein höheres Wesen aufgefaßt wurde, Jes. 9, 6. Mal. 3, 1. Mich. 5, 1.; eben so auch bei jüdischen Theologen, vgl. Bertholdt, Christol. Jud. p. 131., Schmidt, Bibl. für Krit. und

*) Für die Bed. Messias streitet vorzüglich die Abh. von Nösselt in den exercit. sacrae, exerc. IV., in welcher gezeigt werden soll, es handle die vorliegende Stelle nicht von einer doppelten Natur, sondern von einem doppelten Zustande Christi. In polemischem Gegensatze gegen die Socinianer wird dieser Ausspruch ausführlich behandelt von Wessel, diss. sacrae Leidenses, diss. XII.

Exeg. Th. 1. S. 38., Justin. Mart., Dial. c. Tryphone S. 226. 336. ed. Col. Da nun nachweislich die Apostel und insbesondere Paulus von Christo die Wesenseinheit mit Gott gelehrt, so ist es durchaus unwahrscheinlich, daß sie die Benennung Gottessohn nur als Amtsnamen gebraucht haben sollten. Der volle Inhalt, der in der Benennung «Gottessohn» liegt, wird ihnen beim Gebrauch des Wortes nicht allezeit gleich gegenwärtig gewesen seyn, weshalb auch Paulus hier das einfache *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* weiter entfaltet, aber implicite waren sie sich gewiß immer eines umfangreichen Gehalts des Terminus bewußt; Heydenreich, Zeitschr. f. Predigerwissenschaft, B. 1. H. 1. S. 27. sagt: «Im Glauben, Jesus sei der Christ, lag zugleich der mit eingeschlossen, in Christo sei erschienen und noch immer eins mit ihm das höhere Wesen, welches Johannes den *λόγος* nennt.» Köllner, welcher neuerlich wieder die Behauptung aufgestellt, daß *υἱὸς θεοῦ* an unsrer Stelle nur Messias heiße, und doch zugleich anerkennt, daß Paulus anderwärts Christum als die Erscheinung der Fülle der Gottheit bezeichnet, weiß auch keine andere Aushülfe, als sich darauf zu berufen, daß sich doch jene Stellen im Briefe an die Kol., Ephes., Phil., also in Briefen finden, die einige Jahre nach dem Römerbriefe geschrieben worden. Diese Behauptung würde nur dann eine ernstliche Berücksichtigung verdienen *), wenn die Annahme, daß Paulus allmählich seinen Lehrtypus verändert, sich bei anderen Materien überzeugend darthun ließe. Ungeachtet aber seine Briefe von dem ersten an die Theff. bis zum zweiten an Tim. in den ausgedehnten Zeitraum von etwa zehn Jahren fallen, so läßt sich doch keine Spur einer Veränderung des Lehrtypus nachweisen; denn was Usteri von einer Differenz zwischen den frühern und spätern Briefen in Betreff der Auferstehungslehre behauptet hat, ist unhaltbar (s. Harleß in der Ev. K. Z. 1834. N. 12.). Dieser Gottessohn ist seiner menschlichen Erscheinung nach der verheißene Abkömmling aus Davids Geschlecht und schon in dieser Hinsicht ist er erhaben, daher sich diese

*) Rückert widerlegt sie in der 2 A. seines Kommentars mit Verweisung auf Gal. 4, 14. 1 Kor. 2, 16. 8, 6. 9, 4. 2 Kor. 4, 9. Auch de Wette, 2 A., bemerkt gegen Köllner und Usteri, daß die so-

Bezeichnung ἐκ σπέρματος Δαβὶδ auch allein gebraucht findet, um eine Auszeichnung auszudrücken (2 Tim. 2, 8.).

Ueber den Begriff σάρξ, dessen Bestimmung namentlich für Kap. 7. von Wichtigkeit ist, vgl. aus älterer Zeit Aug. de civ. Dei l. 14. c. 3. Gerhard loci theol. T. V. S. 48 f. Buddeus dissert. de anima in Miscell. sacr. T. 3, Knapp scripta v. a. S. 220 f., in neuester Zeit ist er gründlich erörtert worden von Harleß zu Eph. 2, 3., J. Müller, Lehre von der Sünde S. 178 f., Neander, Pflanzung II. S. 510 f. u. A. Während die indische Anschauung des Menschen von dem Höheren in ihm, von dem Geiste, ausgeht und dieses schon in der Benennung desselben ausdrückt, manuscha = «der Denkende», geht die hebräische Anschauung von der irdisch-sinnlichen Seite aus und nennt ihn אָדָם von אֲדָמָה, «den Erdgebornen» (beides von der Wurzel אָדַם, röthlich seyn), auf diesen seinen Ursprung und die daraus herstammende Schwäche weist 1 Mos. 3, 19. hin. So wird er nun auch nach diesem von der Erde stammenden Theile κατ' ἐξοχὴν בָּשָׂר genannt, worin ebenso, wie in אֱנוֹשׁ der Begriff der Schwäche, auch der sittlichen Schwäche liegt, 1 Mos. 6, 3. Ps. 78, 39. 56, 5. Jerem. 17, 5. Jes. 40, 6. Der Gegensatz des Materiellen und darum Schwachen zum reinen Geiste wird ausdrücklich ausgesprochen Jes. 31, 3: מִצְרַיִם אָדָם וְלֹא־אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ in welcher Stelle anzunehmen ist, daß der Gegensatz des Vordergliedes אָדָם und אֵל auf dem des zweiten Gliedes von בָּשָׂר und רוּחַ ruht. Diese alttestamentliche Anschauung des Menschen liegt nun auch der Terminologie des Neuen Testaments zu Grunde, welche im Wesentlichen in allen Schriften des N. Testaments gleich ist. Darnach bezeichnet nun σάρξ 1) die Sinnlichkeit und Schwäche der menschlichen Natur ohne den Nebenbegriff von Sünde (1 Kor. 7, 28. 10, 18. 15, 50., 2 Kor. 4, 11. 7, 5.) und diese Bed. ist auch in der Formel κατὰ σάρκα anzunehmen, wenn sie, wie hier und 9, 5., von Christo gebraucht wird, wofür besonders Röm. 8, 3. spricht. 2) Das Menschliche, insofern es nicht von dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ belebt wird, in welcher Isolirung es das Sündliche ist

---

genannte „gesteigerte Idee vom Sohne Gottes" sich schon 1 Kor. 8, 6. und Röm. 8, 3. finde.

(das Vorwiegen der sinnlichen Seite ist ebenfalls Resultat hievon, die Wollustsünde wird speciell durch ἐπιθυμία τῆς σαρκός bezeichnet, 1 Joh. 2, 16.); der Gegensatz von ἐν σαρκὶ ζῆν und ἐν πνεύματι εἶναι entspricht daher dem anderwärts von Paulus gebrauchten ζῆν ἑαυτῷ und ζῆν τῷ θεῷ, 2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7. Als Beweis hiefür gilt 1) der direkte Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα τοῦ θεοῦ, wie z. B. Joh. 3, 6. Röm. 7, 5. 6. 8, 5. 1 Kor. 3, 1., 2) daß κατὰ ἄνθρωπον εἶναι, περιπατεῖν und ἀνθρώπινος mit κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν und σαρκικός gleichbedeutend gebraucht wird, und zu beidem das κατὰ θεόν den Gegensatz bildet, 1 Kor. 3, 3. 9, 8. 15, 32. 2 Kor. 1, 12. 17. 10. 3. 1 Petr. 4, 2. 6. Auf gleiche Weise gebrauchen die Kirchenschriftsteller τὸ ἀνθρώπινον, κατ' ἀνθρώπους ζῆν, Ignat. ep. 1. ad Eph. c. 5. ad Philipp. c. 7. 3) Daß der Apostel auch solche Sünden auf die σάρξ zurückführt, welche er unmöglich aus dem leiblichen Organismus abgeleitet haben kann, wie Neid und Zanksucht, ja selbst den geistlichen Hochmuth der Asketen, welcher der Sinnlichkeit nicht die ihr zukommenden Rechte ließ, Kol. 2, 22. Gal. 5, 16. 19. 22. Im Widerspruche hiemit scheinen nun aber solche Stellen zu stehen, wo — dem Anschein nach — nicht bloß die σάρξ, sondern das σῶμα als Princip der Sünde genannt wird, Röm. 6, 6. 12. 8, 13. Kol. 2, 11., wo die σάρξ nicht bloß im Gegensatz zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, sondern auch zu dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, zu dem νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος erwähnt wird, Matth. 26, 41. Röm. 7, 18. 22. 23. Auf diese Stellen gestützt ist von Erasm., Michael., Stolz, Rück., Kölln. die Ansicht aufgestellt worden, daß nach der Lehre des Apostels der sinnliche Organismus das Princip der Sünde sei, der νοῦς dagegen sündenfrei, obwohl schwach, bis er durch das göttliche πνεῦμα — welches die seichte Exegese von 1780. in den «moralischen Einfluß der Lehre Jesu» umsetzte — gekräftigt werde. Inwiefern jedoch der Apostel das σῶμα als Princip der Sünde betrachtet habe, zeigt am Deutlichsten die Forderung der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός Kol. 2, 11., woraus hervorgeht, daß das an dem σῶμα haftende Princip der Sünde die σάρξ ist, welche aber auch von demselben abgethan, gekreuzigt werden kann und soll, Gal. 5, 24., und diese Kreuzi-

gung besteht nicht in der Vernichtung der sinnlichen Kräfte, sondern in ihrer Unterordnung unter das Gesetz des Geistes, denn eine gegen die Sinnlichkeit überhaupt gerichtete Askese, wie sie das Mönchthum übte, hat Paulus nirgends gelehrt. Hebt er nun doch in mehreren Stellen vorzugsweise die Disharmonie der blinden Triebe hervor, welche sich in der sinnlichen Sphäre des Menschen äußern, so hat dieses auch seinen guten Grund, weil nämlich diese am Meisten den Charakter der Unwillkürlichkeit an sich tragen und am Schwersten unter die vollkommene Botmäßigkeit des Geistes gebracht werden, wie sie denn auch die am Meisten verbreiteten Gattungen der Aeußerungen der Sündhaftigkeit umfassen. Findet sich aber in den erwähnten Stellen die *σάρξ* nicht bloß als Gegensatz zu dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, sondern auch zum *νοῦς* bezeichnet, weiter zum *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, so folgt daraus noch gar nicht, daß dieses als das an sich Gute betrachtet werde. Röm. 7, 22. 23. wird der *νοῦς* dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* gegenübergestellt, insofern er mit dem *νόμος τοῦ θεοῦ* übereinstimmt, es wird damit ausgesagt, daß es Zustände gebe, wo der Geist die wahre Norm des Handelns erkenne, ohne daß er die Disharmonie der blinden Triebe zu überwältigen vermöge, und eben dies liegt auch in Matth. 26, 41. Es kann aber auch das entgegengesetzte Verhältniß Statt finden, der *νοῦς* selbst kann ein *νοῦς τῆς σαρκός* werden, wie Kol. 2, 18. es ausspricht, und zwar ist gerade in dieser Stelle nicht von sinnlichen Trieben, die über den *νοῦς* herrschen, die Rede, sondern von der geistigen Disharmonie eines geistlichen Hochmuths; es kann in dem *νοῦς* das *φρόνημα τῆς σαρκός* herrschend werden, Röm. 8, 6.; dann ist er verdunkelt, Eph. 4, 17. 18. Röm. 1, 21. und es tritt alsdann das ein, was der inhaltsvolle Ausspruch des Herrn Matth. 6, 23. sagt: «Wenn das, was im Menschen Licht ist, Finsterniß wird, wie groß wird die Finsterniß dessen seyn, was an sich Finsterniß ist und durch jenes Licht erhellt werden soll.»

V. 4. Wenn nun schon das Christum auszeichnet, was er *κατὰ σάρκα* betrachtet ist, wie viel mehr, was er seiner höheren Wesenheit nach ist. Zur Bezeichnung der Würde, die ihm seiner höhern Wesenheit nach zukommt, schreitet der Apostel durch eine Klimax fort, und ist diese Klimax nicht dadurch zu schwächen, daß

man mit dem Syr. und mit Luther «und» einschiebt. *) Ὁρίζειν — anstatt dessen die unverbürgte Variante προορισθέντος von der Itala, Vulg. und den meisten kathol. Interpreten aufgenommen worden — hat dem Sprachgebrauch nach nur die Bedeutung: «durch einen ὅρος bestimmen», daher so viel als «machen» = καταστῆσαι, καθιδρῦσαι Apg. 10, 42; 17, 31. Luc. 22, 22. Nun schien aber diese Bedeutung unpassend, weil Christus doch nicht erst zum Gottessohne bestimmt worden, daher denn auch unter den früheren Auslegern nur die Socinianer sich für diese, mit ihrem Lehrbegriffe ganz übereinstimmende, Auffassung entschieden. Dagegen wurde von Chrys., Theoph., Theodor. erklärt: τοῦτ᾽ ἔστιν ἀποδειχθέντος, βεβαιωθέντος, κριθέντος, allein welches Subjekt denken sie dabei hinzu? Nicht Gott, sondern die Menschen, wie Chrys. hinzusetzt: ὁμολογηθέντος παρὰ τ. ἁπάντων γνώμης κ. ψήφου. Darauf führt auch die Uebers. des Syrers ܐܬܝܕܥ «er ist erkannt worden.» Die kirchlichen Ausleger der späteren Zeit übersetzen auch declarare, «erweisen», allein sie betrachten Gott als das thätige Subjekt. Die neueren Erklärer bekennen, daß für diese Bed. die Belege fehlen, sie sei aber durch den Zusammenhang geboten, so Reiche, Olsh. Es wird sich uns jedoch weiterhin ergeben, daß die gewöhnliche Bedeutung auch hier in Kraft bleibt. — In den folgenden Worten macht die Konstruktion Schwierigkeit, da man ungewiß ist, ob man dieselben zu koordiniren oder zu subordiniren hat, und auch einzeln genommen kann man ihnen verschiedenen Sinn beilegen. Wir müssen daher zuerst von der Bedeutung im Einzelnen handeln. Bei πνεῦμα ἁγιωσύνης entsteht die Frage, ob ἁγιωσύνη = ἁγιότης und also πνεῦμα ἁγιωσύνης = πνεῦμα ἅγιον. Besonders hat Bengel einen solchen Unterschied behauptet: es bezeichne nämlich ἁγιωσύνη, wie **sanctimonia**, nicht eine ruhende Eigenschaft, sondern eine **virtus operativa**. Diese Unterscheidung hat jedoch keinen Grund. Die Nomina auf — σύνη, von Adjektivis abgeleitet, sind mit den Nominibus auf — ότης gleichbedeutend und

*) Seit den ältesten Zeiten ist die Stelle als dictum probans für die beiden Naturen in Christo gebraucht worden. Der Schol. bei Matthäi: ἐνταῦθα φανερῶς τὰς δύο γεννήσεις δηλοῖ — τὴν ἄνω καὶ τὴν κάτω γέννησιν.

nur eine spätere Form derselben; s. H. Planck, fragmenta quaed. lexic. in script. N. T. S. 197. (in den Comm. theolog. von Rosenmüller I, 1.) Auch sanctimonia hat keine andere Bedeutung als sanctitas *), s. Forcellini. Ἀνάστασις νεκρῶν im Sinne von ἐκ νεκρῶν. Der Genitiv ist indeß nicht der Genitiv des Ursprungs: «von den Todten her» (Bernh. Synt. S. 227.), sondern es ist der Genitiv der laxeren Beziehung = «Todtenauferstehung.» Ἐκ kann das Beweismittel anzeigen, wie Jak. 2, 18; es kann aber auch den Zeitpunkt bezeichnen, «von wo an» etwas geschieht, Matth. 19, 20., wie auch im Lateinischen ex für post, ex quo tempore. Welche von beiden Bedeutungen hier vorzuziehen, läßt sich erst bei Ueberblick des ganzen Satzes entscheiden. — Von Chrys. **), Melanchth., den älteren luth. Interpreten, Sabol. u. a. werden nun die drei Sätze ἐν δυν., κατὰ πν. ἁγ. und ἐξ ἀναστ. koordinirt, als die drei Beweise dafür, daß er Gottes Sohn sei. Es wird nämlich erwiesen 1) durch die Wundermacht, 2) durch die Mittheilung des heil. Geistes, 3) durch die Auferstehung, und auch Fritzsche hat diese Koordination wieder angenommen, nur daß er δύναμις allgemeiner nimmt und übersetzt: vi ei data. Allein zunächst erscheint das ἐν δυνάμει bei beiden Uebersetzungen sehr kahl und unbestimmt, auch macht Fritzsche sich selbst den Einwurf, daß Jesus die δυναμ. im Allgemeinen eben dem πν. ἁγ. verdankt habe, rechtfertigt indessen die Trennung dadurch, daß sie rhetorisch sei, wie Apg. 10, 38: πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Aber die Fälle, wo Synonyma mit καί verbunden werden zur Amplificirung der Rede, können doch nicht diesem Beispiel parallel gestellt werden, wo nicht nur nicht καί steht, sondern selbst verschiedene Präpositionen gebraucht sind. Wir müssen daher der in der neuern Zeit allgemeiner gewordnen

---

*) In der Schreibung der Nomina auf — ωσύνη werden Fehler begangen. Die Endung — οσύνη erhalten diejenigen Nomina, bei denen die der Endung vorangehende Sylbe lang ist, hingegen die Endung — ωσύνη die, deren vorangehende Sylbe kurz. Unrichtig schreibt also Clerikus ἁγιοσύνη und Passow ἀγαθοσύνη.

**) Chrys. spricht von fünf Beweisen. Als Beweis für die Rechtmäßigkeit der Benennung υἱὸς θεοῦ am Anfange des V. sieht er auch das Zeugniß der Propheten und die davidische Abstammung an.

Auffassung uns anschließen, ἐν δυνάμει als adverbial mit ὁρισθέντος zu verbinden, κατὰ πν. ἁγ. als Gegensatz, oder vielmehr Steigerung des κατὰ σάρκα anzusehn, und das ἐξ in ἐξ ἀναστ. νεκρ. mag man als Bezeichnung des Mittels oder auch mit Theod., Luther (vgl. dessen Randglosse), Spen., Grot., Clericus, Rosenm. als Angabe der Zeitbestimmung fassen. Es leitet uns bei Erklärung der Stelle vorzüglich die Art, wie Paulus die Worte des 2. Ps. in Apg. 13, 33. auf Christum bezieht. Die Auferstehung von den Todten erklärt er in jener Stelle für denjenigen Moment, durch welchen Christus zum Sohn Gottes geworden sei; und in der That ist ja erst nach der Auferstehung diejenige Periode eingetreten, in welcher Christus wahrhaft als Gottessohn erscheint; der Ausdruck πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρ. Kol. 1, 18. bezeichnet die Auferstehung als eine neue Geburt. *) So wird auch von den auferstandenen Gläubigen die Benennung υἱοὶ τοῦ θεοῦ vorzugsweise gebraucht, Luc. 20, 36. Ob ἐξ durch oder seit übersetzt wird, ist dabei gleichgültig, jedenfalls müßte das seit so gedacht werden, daß es den Begriff der Ursache mit in sich schließt. **) Die Auferstehung aber ist Ursach der Verherrlichung, einerseits insofern der Erlöser in ihr die sinnliche Schranke abstreift, andererseits insofern sie im geistigen Processe des Gottesmenschen die nächste Frucht seines Gehorsams ist, aus der dann alle die übrigen folgen. Ganz ähnlich hat schon Calvin z. d. St. bemerkt: **Si mavis definitus, ac si diceret, virtutem resurrectionis esse instar decreti, quo sit pronunciatus Dei filius, sicuti habetur Ps. 2, 7.: ego hodie genui te. Nam genitura illa ad notitiam refertur.** Πν. ἁγ. ist dann die Bezeichnung Christi von Seiten der Gottesfülle in ihm. Die Mittheilung Gottes an den Menschengeist bezeichnet die Schrift als

*) Orig. nach Anführung der St. Hbr. 2, 10. setzt hinzu: finis passionum Christi resurrectio est, und weiterhin, nach Anführung von Röm. 6, 9. und 2 Kor. 5, 16.: ideo omne, quod est in Christo, jam nunc filius Dei est.

**) Vgl. über ein solches ex Bremi zu Corn. Nepos. S. 302. Die Worte Bremis sind: „ex ist so viel als post, oder vielmehr, es drückt den frühern Zustand aus und meistens nicht im Allgemeinen nur von der Zeitfolge, sondern es hat den Nebenbegriff bald der Ursache, bald des Lästigen."

Einwohnung des Geistes Gottes in ihm. Für Christum, der als der menschgewordene Logos den Geist von sich ausgehen läßt und der Herr des Geistes ist (2 Kor. 3, 18., Joh. 16, 14.), ist diese Bezeichnung weniger angemessen, aber nach der Analogie mit andern Individuen wird auch ihm eine Begabung mit dem h. Geist beigelegt und zwar die Geistesfülle (Joh. 3, 34.), vgl. Apg. 10, 38. Luc. 4, 1. 18., auch Hebr. 9, 14. Analogie mit diesem paulinischen Ausspruch hat auch das *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* 1 Tim. 3, 16; die Geistesfülle in Christo wird nämlich auch hier als Grund seiner Verherrlichung bezeichnet.

V. 5. Ueberleitung zu der eigentlichen Begrüßung. Man fragt, ob *χάρις*, wie Aug., Wolf, Heumann, annehmen, die Gnade der Bekehrung sei, oder, wie Chrys., Beza, Este, Grotius und die Meisten, die specielle Gnade der Berufung zum Apostelamt. Allerdings nennt Paulus im besondern Sinne dies Letztere eine Gnade, Eph. 3, 2. 7.; doch könnte er auch unter Gnade hier die wunderbare Bekehrung verstehen, als die conditio sine qua non der Berufung zum Apostel, vgl. das Verhältniß von 1 Tim. 1, 14. zu V. 12. Daß der Apostel den Plur. *ἐλάβομεν* nur im Sinne des Sing. gebrauche, ist zwar, da sonst kein Anderer am Anfange des Briefes erwähnt ist, stets anerkannt worden, indeß hat Köhler neuerlich die Behauptung aufgestellt, daß Paulus von sich allein redend niemals den Plural gebrauche. Aber der Plural hat im griech. und lat. Briefstyl eine weite Herrschaft erlangt, auch im Hebräerbriefe (6, 1. 13, 18.), bei Petrus (2 Ptr. 1, 16.), bei Johannes (1 Joh. 1, 4.) findet er sich, zuweilen, wie auch bei Cicero, abwechselnd mit dem Sing. 2 Kor. 5, 11. Kol. 4, 3. 2 Petr. 1, 15, 16. *Εἰς ὑπακοὴν* ebenso wie vorher *εἰς εὐαγγ.* *Πίστις* verstehn Theod., Beza, Bengel von der objektiven Glaubenslehre, dann dient als Parallele 2 Kor. 9, 13. *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον*; es kann aber auch im subjektiven Sinne gebraucht seyn und die Beschaffenheit der *ὑπακ.* bezeichnen, daß sie nämlich durch das Glauben sich äußere. Im erstern Falle würde man zu vergleichen haben 1 Petr. 1, 2. 14. *ὑπακ. τῆς ἀληθείας*; der Glaubende ordnet sich einer objektiven Norm unter und insofern wird Glaube

als Gehorsam, Unglaube als Ungehorsam bezeichnet, s. Steiger zu 1 Petr. 1, 2. 14. und das Entgegengesetzte *ἀπειθεῖν*, 1 Petr. 2, 8; 4, 17. Unsere Formel findet sich noch K. 16, 26. und das bloße *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν* 15, 18. Da der Sache nach die erwähnten beiden Auffassungen so nahe an einander gränzen, so wagen wir nicht zwischen denselben zu entscheiden. *Ἐν* prägnant das *εἰς* mit in sich schließend; *ἔθνη* ist in dieser Verbindung, wie V. 13. 15, 18. u. a., gewöhnlich von Heiden verstanden worden, erst in neuerer Zeit haben Mehrere (Kölln., Reiche, Meyer, Baur, de Wette) um des *πάντα* willen darauf gedrungen, daß es Völker übersetzt werde und die Juden mit einzubegreifen seien: schon in der Einl. S. 15 f. haben wir diese Frage in Erwägung gezogen und mußten uns für die entgegengesetzte Ansicht erklären. *Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* von Chrys., Erasm., Ammon mit *πίστεως* verbunden, von Beza, Bengel mit *ἐλάβ. χάρ. καὶ ἀποστ.*, am Besten auf *εἰς ὑπακ. πίστ.* bezogen: «zur Verherrlichung des Namens Christi» (Grot., Rück.). Der Name Christi, wie Wahl erklärt: «Christus mit allen an ihn sich knüpfenden Vorstellungen und Erinnerungen.»

V. 6. Da das *καλεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τ. Θ.* sich auf die Veranstaltungen bezieht, durch welche einer ein Christ wird, mithin auf den letzten Grund der Beseligung des Menschen hinweist, so wird es als Akt des Vaters dargestellt, K. 8, 30. 9, 12. 24. 1 Kor. 1, 9. 7, 15. Gal. 1, 6. 1 Thess. 2, 12. 4, 7. 5, 24. Daher kann man nicht umhin, von der Erklärung abzusehen, welche den Genitiv *Ἰησοῦ* als den Genitiv der bewirkenden Ursache faßt (Luth., Beng., Meyer), und muß mit Beza (der indeß übersetzt **vocati a Christo**) umschreiben: **qui dei beneficio estis Jesu Christi, sive in Jesu Christo adoptati**; Erasm.: **adoptione adsciti in jus et cognomen Jesu Christi.** Der Syr. hat «Berufene in Christo.» Ludw. de Dieu vergleicht auch Marc. 13, 27. und Jes. 48, 12. Ueber den dogmatischen Begriff des *κλητός* bei Paulus s. zu 8, 28.

V. 7. Das *τοῖς οὖσι* findet sich auch Ephes. 1, 1. Phil. 1, 1. und soll wohl hervorheben, daß das Schreiben nicht bloß der Ortsgemeinde, sondern allen gerade anwesenden Chri-

sten gilt. Die Prädikate der Christen, welche das neutestamentliche Gottesreich bilden, werden von den Mitgliedern des alten Gottesreichs auf sie übertragen und an ihnen geistig realisirt, denn sie sind nach Gal. 6, 16. das geistige Israel, vgl. 1 Petr. 2, 9. mit 2 Mos. 19, 6; 1 Tim. 3, 15. mit 5 Mos. 23, 1; Phil. 2, 15; 1 Joh. 1, 2. 2, 10. 5, 2. mit 5 Mos. 32, 19. Hiernach bezeichnet das Prädikat *ἅγιος* in diesem und ähnlichen Fällen die Aussonderung und Weihung der Gemeinde, nicht aber zunächst die persönliche Frömmigkeit, zu welcher sie vielmehr durch solche Weihung und Aussonderung berufen werden, Kol. 3, 12. — Nach der gewöhnlichen Annahme würde hier ein Anakoluth stattfinden, indem mit dem Dativ *κλητοῖς ἁγίοις* unmittelbar *χάρ. καὶ εἰρ.* hätte verbunden werden sollen. Hier nun bei dem längern Satze könnte man sich allenfalls ein Anakoluth gefallen lassen, allein es müßte dann dasselbe konstant auch in allen paulinischen Briefen bei kürzeren Sätzen, ja auch in andern neutestamentlichen Schriften angenommen werden, vgl. den Anfang des 1. und 2. Br. an die Kor., des Br. an die Ephes. u. s. w., ferner den Anfang des 1. und 2. Briefes Petr., des Br. Judä, Offenb. 1, 4.; vielmehr haben wir V. 1—7. als die Aufschrift des Briefes anzusehen, auf welche erst der Segenswunsch folgt. Die Christen wünschten sich diejenigen zwei Güter an, welche die vornehmsten Gnadengaben durch Christum sind Joh. 1, 17. 14, 27. Ein griechisches Scholion: *ἡ εἰρήνη αὕτη οὐκ ἐξ ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ τ. θείας χάριτος. πρότερον οὖν ἡ χάρις, εἶτα ἡ εἰρήνη.* *) *Ἔλεος* wird zu jenen zwei Gütern noch hinzugefügt 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. 2 Joh. 1.

2) V. 8—15. Der Apostel bezeugt seinen schon lange gehegten Wunsch, unter den Römern zu predigen.

V. 8. In der Regel bahnt sich der Apostel am Anfange

---

*) Chrys.: *Ὦ προσηγορίας μυρία φερούσης ἀγαθά! τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὰς οἰκίας εἰσιοῦσι πρῶτον ῥῆμα φάσκειν ἐπέταττε. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος ἐντεῦθεν πανταχοῦ προοιμιάζεται ἀπὸ τῆς χάριτος καὶ τῆς εἰρήνης. οὐ δὲ γὰρ μικρὸν κατέλυσεν ὁ Χριστὸς πόλεμον, ἀλλὰ ποικίλον καὶ παντοδαπὸν καὶ χρόνιον, καὶ τοῦτον οὐκ ἐκ τῶν ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος· ἐπεὶ οὖν ἡ μὲν ἀγάπη τὴν χάριν, ἡ δὲ χάρις τὴν εἰρήνην ἐδωρήσατο, ὡς ἐν τάξει προσηγορίας αὐτὰ θεὶς ἐπεύχεται μένειν διηνεκῆ καὶ ἀκίνητα.*

seiner Briefe den Weg in die Herzen der Gemeinde durch Darlegung seiner Liebe, Phil. 1, 3.; Kol. 1, 3; 1 Thess. 1, 8; 2 Thess. 1, 3. Wenn man für solche Aeußerungen des Apostels, wie es z. B. wieder Kölln. thut, den Namen **captatio benevolentiae** gebraucht, so ist dies mißverständlich, weil, was wir **capt. benevol.** nennen, nicht freier Erguß des Gemüths zu seyn pflegt, sondern Resultat einer Reflexion. *Πρῶτον μέν* läßt ein *εἶτα δέ* erwarten; indem sich aber an die Danksagung Anderes anschließt, wird dieses übergangen, wie auch K. 3, 2 *); auch bei Klassikern, vgl. Wyttenbach zu Plutarch I. S. 47., Winer's Gr. 4 A. S. 501. Statt *ὑπέρ* hat **ABCD** * *περί*, beides ist in dieser Konstruktion gebräuchlich, das eine «für», das andere «in Betreff», beides wird aber auch von den Abschreibern oft vertauscht, daher läßt sich nicht entscheiden. *Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* natürlich eben so wenig **ad litteram** zu nehmen, wie 10, 18., aber gewiß war es von großer Bedeutung für die Christen, daß sich in der Metropolis eine ernstlich gläubige Gemeinde befand. Grotius: **Magno cum gaudio provincialium christianorum acceptus fuit ille nuntius, etiam Romae, in capite imperii, esse, qui eandem fidem profiterentur.** Calvin: **Praedicatam ergo in toto orbe fidem Romanorum intelligamus omnium fidelium ore, qui de ipsa recte et sentire et pronuntiare poterant. Quod impiis ne Romae quidem noscitabatur haec exigua et ignobilis hominum manus, nihil id retulit: quando eorum iudicium, tanquam nihili, non morabatur Paulus.** Der Apostel dankt seinem Gott (Phil. 1, 3.), denn der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nun der Gott aller in Christo Erlöseten, er dankt Gott durch Christum, ebenso auch 7, 24. vgl. Hebr. 13, 15. 1 Petr. 2, 5. Der Christ ist sich bewußt, daß sein Dankgebet, wie sein Bittgebet, erst in diesem neuen Verhältnisse zu Gott recht erhörlich ist. Oder noch besser: Christus hat das bewirkt, wofür er danken kann, so 7, 24.

V. 9. Daß er für sie danke, bestätigt er (*γάρ*) durch Erwähnung seiner häufigen Gebete für sie. Er bestimmt sein Ver-

*) Das *πρῶτον μὲν γάρ* 1 Kor. 11, 18. hat man insofern auch hieher zu zählen, als formell kein Gegensatz folgt; der Sache nach hat man ihn in V. 20. gefunden, richtiger in K. 12, 14.

hältniß zu Gott näher, und zwar sich als Diener am Evangelium bezeichnend, insofern er etwas zu erwähnen im Begriff ist, was auf diese Amtsthätigkeit sich bezieht. *Ἐν τῷ πνεύματί μου* bildet den Gegensatz zum mechanischen Werkdienste; *ἐν* vor *ἐν τ. εὐαγγ.* bezeichnet den Gegenstand, an welchem der Dienst sich äußert (Winer 4. A. S. 369.); *ὡς* nicht mit *ἀδιαλ.* zu verbinden «wie unablässig» (Calv.), sondern abhängig von *μάρτυς γάρ μου ἐστίν*. Das Erinnern ist zufolge des Vorhergehenden und des Nachfolgenden ein Andenken in Gebeten, und V. 10. giebt nun noch näher ein bestimmtes Objekt der Gebete, nämlich die Ausführung des aus der Liebe so natürlich hervorgehenden Wunsches, sie zu sehen (1 Theff. 3, 10.).

V. 10. *Εἴπως* Ausdruck schüchterner Bescheidenheit, Phil. 3, 11.; *ἤδη* bei dem Futurum und überhaupt bei etwas Verspätetem endlich, mit *ποτέ* tandem aliquando (Hartung, Partikellehre I. S. 238., Viger S. 414.), Phil. 4, 10. *Εὐοδοῦν τινα* auf gutem Wege führen, und dann allgemeiner: Jemandem etwas gelingen lassen. Unrichtigerweise hat Oekum. und Beza die erstere Bedeutung angenommen; Beza: si quo modo tandem aliquando prosperum iter mihi detur, ut ad vos veniam. Dann würde *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* von *δεόμενος* abhangen.

V. 11. 12. Die Liebe, welche ihn antreibt, jene Reise nach Rom zu wünschen, ist nicht eine weichliche, sie hat einen sittlichen Endzweck, er wünscht die Gemeinde zu fördern. *Χάρισμα* jede einzelne Manifestation der *χάρις*; eine solche geht aus von dem göttlichen Geiste und hat ihn zum Zwecke, daher *πνευματικόν*. An wunderbare Gnadengaben hat man hier nicht zu denken; es soll ja aus dieser Mittheilung die Stärkung des Glaubenslebens hervorgehen; man denke also an Glaube, Liebe, Erkenntniß und vergleiche 1 Kor. 1, 6. 7. Seine aus der Liebe quellende Urbanität beschränkt diesen Ausdruck: ne velut censor aut magister loqui videretur, parem sese et unum de illis facit, sagt Sadolet. Welche Bedeutung hat hier *παρακαλεῖσθαι*? Bucer, Calv., Mel., Semler, Beza haben sich für die Bedeutung «ermahnen» entschieden, welche sich ja auch bei dem Verhältnisse rechtfertigen lasse, in welchem ein P. zu seiner Gemeinde stand; Paulus etiam ipse quan-

tamvis excellens ab ecclesia illa tum erudiri magis ac magis, tum confirmari, illos etiam docendo, potuit, sagt Beza, allein durch das διὰ τῆς ἐν ἀλλ. πίστεως κτλ. ist diese Auffassung ausgeschlossen, und wird vielmehr ein ähnlicher Sinn ausgedrückt, wie K. 15, 32. durch das ἵνα συναναπαύσωμαι ὑμῖν; es wird ja das Wort zuweilen mit χαίρειν, zuweilen mit στηρίζειν in enger Verbindung gebraucht, 2 Kor. 4, 13. 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. Im Deutschen ist «aufrichten» das Wort, welches durch den Umfang der Bedeutung ihm am Meisten entspricht, indem das Trösten, Erfreuen und Kräftigen darin liegt. Sowohl εὐφροσύνη, womit Chrys. den Sinn ausdrücken zu können meint, als die Bedeutung «trösten», welche derselbe Kirchenvater, die Vulg., Luth., Heum. annehmen, ist zu eingeschränkt. Der Grund dieser Aufrichtung liegt für den Ap. in der Gemeinschaft des Glaubens, in dem Bewußtseyn, mit seiner Ueberzeugung nicht allein zu stehn, und richtig bemerkt mit der ihm eigenthümlichen Wärme Chrys.: καθάπερ γὰρ ἐπὶ πυρὸς ἂν πολλάς τις συναγάγῃ λαμπάδας, λαμπρὰν ἀνάπτει τὴν φλόγα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν πιστῶν γίνεσθαι πέφυκεν. ὅταν μὲν γὰρ καθ' ἑαυτοὺς ὦμεν διεσπασμένοι, ἀθυμότεροί πως ἐσμέν· ὅταν δὲ ἰδόντες ἀλλήλους τοῖς οἰκείοις περιπλακῶμεν μέλεσι, πολλὴν δεχόμεθα τὴν παράκλησιν. In dem ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, welches die Wechselseitigkeit desto eindringlicher macht, bemerke man die urbane Voranstellung der Gemeinde. Fritzsche weicht von der gangbaren Auffassung ab und übersetzt: ut vos inter vos una corroboremini. Er bemerkt scharfsichtig, da hier ein Erklärungssatz von εἰς τὸ στηρ. ὑμᾶς, so hätte P. ἐμέ ausdrücken müssen, sollte man nicht ὑμᾶς ergänzen. Allein würde P. dann sagen: ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ? Daß im Griech. das Pron. nicht selten ausgelassen wird, wo wir es setzen, ist bekannt, Eph. 3, 13. 1 Petr. 2, 11.

V. 13. Auch hatte er wirklich schon oftmals Anstalt gemacht, zu kommen, denn außer seinem Wunsche drängte ihn auch die Pflicht: nur ist er gehindert worden. Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν dürfte als paulinische Lieblingsformel betrachtet werden, vgl. 11, 25. 1 Kor. 10, 1. 12, 1. 2 Kor. 1, 8. 1 Thess. 4, 13. Auch K. 15, 23. erwähnt er, wie er schon seit mehreren Jahren das Verlangen gehabt, die Hauptstadt zu besuchen. Auch

hier, bemerken die griechischen Ausleger, zeige sich die μετριοφροσύνη, die Bescheidenheit des Apostels, daß er das Gewinnen der Seelen als eine Frucht darstelle, die ihm selbst zu Gute komme. Photius: ὅρα δὲ πῶς φησιν, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν· τοῦτο μὲν, δεικνὺς, ὅτι ὁ ἐκείνων καρπὸς οἰκεῖος ἐλογίζετο τῷ Παύλῳ καρπός. Diese Frucht sind die Bekehrten und sie ist ihm so lieb, daß er um des willen das Leben dem Sterben vorziehen möchte, obwohl er lieber noch bei Christo wäre, Phil. 1, 22. Ἔχειν καρπόν, wie auch bei den Klass. in manchen Verbindungen, einnehmen, in seine Gewalt bekommen, vgl. Passow S. 656. und Rückert 2 A. zu 5, 2., wo er aus Plato Apol. S. 20. den Beweis führt; im N. T. Röm. 5, 1. Matth. 19, 16. Die Bedeutung des Worts bleibt natürlich «haben, besitzen», aber der Grieche denkt hier das Verhältniß anders, als unsere Sprache. Das καί in καθὼς καί nach dem vorangegangenen καὶ ἐν ὑμῖν redundirt und ist aus Vermischung zweier Konstruktionen zu erklären, wie Kol. 1, 6. 3, 13. Heindorf, Soph. S. 273., auch Bremi, Aeschines de falsa leg. c. 33. Wenn man V. 5. Anstand nehmen konnte, πάντα τὰ ἔθνη «alle Heiden» zu übersetzen, so ergiebt sich doch hier die Bedeutung «Heiden» für ἔθνη aus dem Zusammenhange. Man kann zwar sagen, τὰ λοιπὰ ἔθνη brauche ja nicht die verschiedenen heidnischen Nationen zu bezeichnen, wo der Ap. bisher gewirkt hatte, — er hatte ja eigentlich nur unter Griechen gewirkt, denn seine Thätigkeit unter Galatern, Illyriern u. a. ist doch beschränkt gewesen — sondern die Bewohner verschiedener Länder, gleich viel ob Juden oder Heiden, und so konnten die jüdischen Bewohner Roms und Italiens als ein einzelnes ἔθνος den andern gegenübergestellt werden; allein bedenkt man, daß seine Frucht unter den Juden anderer Länder, so wie seine Bemühung um sie in keinem Verhältniß zu den Erfolgen und zu seiner Thätigkeit in der Heidenwelt steht, so verliert diese Ansicht schon aus diesem Grunde die Wahrscheinlichkeit. Und noch mehr ist dies der Fall, wenn wir weiter sehen, daß er von V. 14—16. der römischen Gemeinde Prärogativen zuschreibt, welche doch nur auf die ursprünglich heidnische Bevölkerung Anwendung litten, denn er bezeichnet sie als die ge-

bildeten Bewohner der siegreichen Welthauptstadt. — Noch kommt die Parenthese in Erwägung. Das einfache $\kappa\alpha\acute{\iota}$ in Parenthesen, wo es einen starken Gegensatz bildet, steht da, wo wir obgleich gebrauchen, daher bei Passow und Wolf, Leptinea S. 238. die Regel, daß $\kappa\alpha\acute{\iota}$ in parenthetischen Sätzen in die Bedeutung von $\kappa\alpha\acute{\iota}\tau o\iota$ übergeht. Einen Grund der Hinderung giebt der Ap. nicht an, spricht ihn indessen Kap. 15, 22. aus, weil er noch an so vielen, von andern Evangelisten noch nicht besuchten, Gegenden das Evangelium zu verbreiten gehabt.

V. 14. 15. Auch die Pflicht hat ihn nach Rom gedrängt, er ist Heidenapostel (K. 15, 16. 1 Tim. 2, 7.), und zwar aller Gattungen von Heiden. Man kann nicht wohl verkennen, daß bei diesen Worten dem Apostel der Gedanke bereits aufstieg, den er V. 16. äußert: gerade in Rom das Ev. zu verkünden, hätte die Schaam ihn abhalten können. In Berücksichtigung dieses 16ten V. kann man nicht umhin, die Römer als in den $\sigma o\varphi o\tilde{\iota}\varsigma$ mit einbegriffen zu betrachten, ja man wird geneigt seyn, schon $\acute{\varepsilon}\lambda\lambda\eta\nu\varepsilon\varsigma$ als einen Namen anzusehen, welcher das griechisch gebildete Rom mit umfaßt (Este, Heum., Kypke); auf keinen Fall empfiehlt sich die Meinung von Wolf, Reiche, Kölln., daß der Apostel die Römer mit unter den $\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho o\iota$, also auch unter den $\mathring{\alpha}\nu\acute{o}\eta\tau o\iota$ begreife. Allein von dieser Ansicht, daß der Apostel schon beim Gebrauch von $\acute{\varepsilon}\lambda\lambda.$ bestimmt an die Römer gedacht, müssen wir abstehn, da es zwar darüber an Nachweisen nicht fehlt, daß die Römer sich selbst gegenüber den nicht griechischen Nationen mit dem Namen barbari belegten (s. Apg. 28, 2. 4. und Forcellini lex. s. v. barbaria), wohl aber bezweifelt werden muß, wenigstens bis jetzt nirgend belegt worden ist, daß sie sich selbst geradezu Graeci genannt hätten. Noch jetzt nehme ich daher, wie in den früheren Ausg., mit Koppe, Rosenm., Rück. an, daß dieser erste Gegensatz, $\acute{\varepsilon}\lambda\lambda.$ $\kappa.$ $\beta\acute{\alpha}\rho\beta.$, nur die Universalität der Völker bezeichnet; dagegen kann ich nicht zugeben, daß auch der zweite Gegensatz nur die Allgemeinheit der Bestimmung des Ap. zu bezeichnen beabsichtige (Schol. cod. A. bei Matth., Beza, Rück., Fritzsche.). $\H{E}\lambda\lambda.$ $\kappa.$ $\beta\acute{\alpha}\rho\beta.$ drückt doch jene nationale Universalität in einer solchen Weise aus, daß die Differenz der Bildungsstufen mit eingeschlossen ist, $\sigma o\varphi.$ $\kappa.$ $\mathring{\alpha}\nu\acute{o}\eta\tau o\iota$ bezeich-

net diese Differenz der Bildungsstufen noch bestimmter: sollte es nur zufällig seyn, daß der Apostel den Begriff der Gesammtheit der Völker und Einzelnen specialisirt? Wenn er dann hinzufügt: *οὕτω τὸ κατ᾽ ἐμὲ κτλ.*, sollte darin nur liegen: «da ich zu allen ohne Unterschied kommen muß, folglich auch nach Rom»? — und nicht vielmehr die römische Gemeinde gerade in einer jener Bildungsstufen mit eingeschlossen gedacht seyn? Nehmen wir an, der Schriftsteller hätte den Begriff der Gesammtheit durch «die Vornehmen und Geringen, Reichen und Armen» specialisirt, und hätte dann fortgefahren: «so verlangt mich denn danach, auch in Rom das Evangelium zu predigen, denn ich schäme mich nicht» u. s. w., wer müßte nicht glauben, er habe die Römer eben unter den Reichen und Vornehmen mitbegriffen? Giebt man zu, wie man es thut, daß der Apostel V. 16. die Römer als eine Nation bezeichne, vor welcher er mit dem unscheinbaren Ev. aufzutreten Bedenken tragen könne, so scheint es mir unmöglich, das Prädikat der *σοφοί* nicht auf ihre Bildung zu beziehen. Calv.: **ab officio itaque suo argumentatur, non esse sibi arrogantiae dandum, quod aliquid docendis Romanis se valere confideret, utcunque et eruditione et prudentia et peritia rerum egregie excellerent, quoniam Domino visum esset, ipsum sapientibus quoque obligare.** So ist denn unsere Ansicht die, daß der Ap. schon am Anfange, wo er nur die Universalität seines Berufs ausdrücken will, solche Worte wählt, welche zugleich einen Gegensatz von Bildung und Mangel an Bildung ausdrücken, da er indeß gewahrt, daß der Name *Ἕλληνες* eigentlich die Römer nicht bezeichnet, erklärt er den ersten Gegensatz durch eine zweite deutlichere Bezeichnung. Meyers Ansicht, «weder in *Ἑλλ.* noch in *βάρβ.* sei ausschließlich die vorläufige Beziehung auf die Römer enthalten, sondern in Beidem zugleich» — weil nämlich unter den Römern auch Leute beider Klassen — wird sich keinen Beifall erwerben, da ja der Schluß: «so begehre ich nun auch in Rom das Evangelium zu predigen, denn u. s. w.» hierauf nicht paßt. — *Ὀφειλέτης εἰμί* mit Rücksicht auf die ihm von Christus aufgetragene Verpflichtung, vgl. 1 Kor. 9, 16. Da *Ἕλλησι κτλ.* mit *ἔθνεσι* in gleichem Kasus steht und zwar ohne dazwischentretende Par-

tikel, so ist schon Orig. dazu verleitet worden, es als Apposition dazu anzusehen. Eben hierauf führt die Auffassung von Bornemann in Rosenmüller's Repertorium II. 246. Vielmehr haben wir anzunehmen, daß die Dative Ἕλλησι κτλ. um der größeren Emphasis willen ἀσυνδετῶς vorangesetzt sind. Ueber den Gebrauch des οὕτως in Fällen, wie der vorliegende, hat Bornemann a. a. O. gesprochen; es heißt den Worten nach «in dieser Qualität» und ist dem Sinne nach so viel als folglich. Ueber τὸ κατ᾽ ἐμέ haben einige Ausleger zu oberflächlich gesprochen, andere Unrichtiges gesagt. Am meisten irrt wohl Köllner, welcher meint, es sei gar keine Schwierigkeit, es sei nämlich Umschreibung von ἐγώ wie τὰ περί τινι, wobei er sich auf Viger 3. A. S. 9. beruft. Hier findet nun zuerst die Uebereilung statt, daß περί c. dat. statt c. acc. citirt wird; zweitens, daß das Neutr. τὰ περί τινα als Umschreibung der Person angesehen wird, während es nur bei Umschreibung von Sachen stehen kann; drittens, daß die ganz eigenthümliche Periphrasis οἱ ἀμφί τινα als parallel betrachtet wird. Reiche glaubt, daß man schreiben könne: τὸ, κατ᾽ ἐμὲ, πρόθυμον, und dies in dem Sinne nehmen: ἡ προθυμία ἡ κατ᾽ ἐμέ. De Wette (auch 2te A.) will πρόθ. und zwar ohne den Artikel τό, den er mit κατ᾽ ἐμέ verbindet, für προθυμία nehmen, ebenso Griesbach in s. A. und auch Fritzsche erklärt dies für zulässig, während doch das Adjektiv im Neutro nur durch den Artikel zum Substantiv gemacht wird. In grammatischer Beziehung unbedenklich ist nur die von Kypke, Rosenmüller und neuerdings wieder von Fritzsche angenommene Erklärung, welche das κατ᾽ ἐμέ als Umschreibung des Genitivs ansieht, so daß der Satz gleich ist dem ἡ προθυμία μου, vgl. z. B. Ephes. 1, 15. Auch wir würden dieser Auffassung beitreten, wenn nicht der Umstand, daß Paulus vorher das Hinderniß seines Kommens erwähnt hatte, die Voraussetzung erweckte, daß in dem τὸ κατ᾽ ἐμέ ein meinerseits verborgen liege (vgl. Este, Meyer). Ungeachtet wir auf ganz entsprechende Belege verzichten müssen, so möchten wir aus diesem Grunde doch vorziehen, mit dem Syr., der Itala *), Valla, Beza, Rückert τὸ κατ᾽

*) Die Itala hat: ita, quod in me, promtus sum, die Vulg.: ita, quod in me, promtum est.

ἐμέ im Sinne von «ich — meinerseits» zu nehmen und als Subjekt anzusehen. Dafür kann man alsdann das τὰ περί τι (s. Viger a. a. O.) beibringen, welches allerdings in solchen Formeln, wie in dem von Zeune angeführten τὰ περὶ Καλλιῤῥόην, dem bloßen ἡ Καλλιῤῥόη beinahe völlig gleich kommt; freilich kann dann immer noch in Frage gestellt bleiben, ob τὸ κατ᾽ ἐμέ ebenso gebraucht worden sei; τὸ κατ᾽ ἐμέ und τὰ κατ᾽ ἐμέ kommt bei Paulus noch vor Ephes. 6, 21. Phil. 1, 12. Kol. 4, 7. aber nur in der gewöhnlichen Bedeutung: was meine Sache anbetrifft. Indeß dürfen wir wohl den Gebrauch von τὸ ἐμόν für ἐγώ als einen ganz parallelen anführen, da es auch als Subjekt gebraucht wird, z. B. Plato de legibus IV. p. 723. B.: τό γ᾽ ἐμὸν οὐκ ἂν ἄλλως νομοθετεῖν διακελεύοιτο ἡμῖν τὸν τούτων ἐπιστήμονα. «Ich meinerseits rathe nicht, daß der dieser Dinge Kundige auf eine andere Weise uns Gesetze gebe.» Vgl. de leg. IX. 860. C. I. 643. A. Lach. 188. C. Nach Ast zu der vorletzten Stelle soll auch τὰ παρ᾽ ἐμοῦ in der St. de leg. III. 702. D. für ἐγώ stehen, aber dies ist dort nicht der Fall.

3) V. 16—17. Des Evangeliums bedürfen alle Menschen, denn es offenbart die Glaubensgerechtigkeit.

V. 16. Wie in Athen und Korinth der Apostel dem Weisheitsdünkel gegenüber sich seiner Botschaft nicht schämte, so auch nicht in der Metropolis des römischen Reichs. Er hat hernachmals auch seiner Fesseln in Rom sich nicht geschämt (2 Tim. 1, 12.) und hat auch vor dem Kaiser als Mann gestanden (2 Tim. 4, 16.). Ἐπαισχύνομαι mit Akk. und mit ἐπί τινι. Das Evangelium ist ein λόγος δυνάμενος σῶσαι Jak. 1, 21., daher auch eine δύναμις θεοῦ, eine von Gott ausgehende Kraft, wie auch 1 Kor. 1, 18. 24. Bewähren kann es sich aber als eine solche Kraft nur, insofern es durch den Glauben in den Menschen aufgenommen wird. Grotius: Sicut medicamentum nihil prodest, nisi haustum, ita nec evangelium, nisi fides habeatur. Πρῶτον von Chrys., Theoph., Grot., Olsh., de Wette darauf bezogen, daß das Evangelium immer zuerst den Juden angeboten wurde (Apg. 13, 46.). Dagegen macht schon Calov hiebei eine Rangordnung geltend, deren Grund in K. 9, 4. 5. ausgesprochen sei. Ebenso

Reiche, Rückert, Fritzsche, nur daß nach der Ansicht von Calov was Paulus sagt auf einer Wahrheit beruht, nach der Ansicht dieser Interpreten auf einem Irrthume. Wir erörtern den Gegenstand genauer zu 2, 10.

V. 17. Angabe, worin der Grund liege (γάρ), daß das Evangelium die σωτηρία bewirke, daß nämlich der Mensch bei all seinem Streben nicht eine solche Gerechtigkeit erlange, welche den göttlichen Anforderungen entspricht. Ganz verfehlte, weil den Zusammenhang nicht berücksichtigende, Erklärungen von δικ. θεοῦ bei den Alten; Ambros. denkt an die Gerechtigkeit Gottes in Erfüllung der Verheißungen, Origenes an die iustitia distributiva, Photius: τοῦτ' ἔστιν ἅπασα ἡ ἀρετὴ διὰ τοῦ εὐαγγελίου φανεροῦται, δικαιοσύνην γὰρ εἴωθε πᾶσαν λέγειν τὴν ἀρετήν, welche letztere Erklärung sich indeß auch im richtigen Sinne nehmen läßt; unrichtig auch Pellicanus: iustitia Dei, qua ipse se nobis iustum, id est bonum et benefacientem exhibet, potissime (und hiemit wird in den richtigen Sinn übergeleitet) summa illius bonitas, qua gratis peccata remittit credentibus; ganz verkehrt namentlich Semler «die Unparteilichkeit Gottes gegen Heiden und Juden in der Erlösung.»*) Ueber δικ. θεοῦ und νόμος s. Neander, Pflanzung II. S. 504. g. A., vgl. Winzer de vocab. δίκαιος etc. in ep. ad Rom. (1831.) — Man frägt, ob der Genitiv θεοῦ der Genitiv subj. als Genitiv der Ursache, des Ausgangs sei, wie Chrys., Rück., Olsh. annehmen, oder ob er nur die Beziehung auf Gott ausdrücke, so daß die Phrase so viel als ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, wie Luther, Er. Schmid: «die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.» Für erstere Auffassung spricht der Gegensatz zu δικαιοσύνη ἐκ νόμου und ἡ ἰδία δικαιοσύνη (Röm. 10, 3.), Phil. 3, 9. und die Analogie von σοφία ἀπὸ θεοῦ 1 Kor. 1, 30; für die andere Auffassung läßt sich 2 Kor. 5, 21. anführen und auch aus Jakobus K. 1, 30. der Ausdruck δικ. θεοῦ, mit welcher Stelle man Sirach 1, 21. vergleiche: οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος

---

*) Semler beruft sich für diese Erklärung auf eine Homilie des Chrys. im 6ten B. ed. Montf. p. 406., wo sich auch diese Erklärung wirklich findet, aber die Homilie ist nicht ächt.

δικαιωθῆναι (sc. ἐνώπ. τ. θεοῦ.) Da weder im grammatischen Gebrauch der Phrase, noch auch im Zusammenhange, in dem sie vorkommt, ein Entscheidungsgrund für eine von beiden Erklärungen liegt, wie sie denn auch dem Sinne nach unzertrennlich verbunden sind, so hat man vielleicht anzunehmen, daß der Apostel beim Gebrauch der Worte nicht eine der beiden Bedeutungen ausschließlich festgehalten habe, wenigstens erscheint uns die eine wie die andere gleich berechtigt. *) Uebrigens werden wir im Deutschen an dieser Stelle richtiger eine Gerechtigkeit Gottes als die setzen, wie de Wette in der 2ten A. seiner Uebers. ohne allen Artikel hat: Gerechtigkeit Gottes — nicht sowohl, weil sonst der Artikel gesetzt seyn würde, denn er konnte ja fehlen (4, 13. 3, 28.), sondern weil Paulus hier die vor Gott geltende Gerechtigkeit als etwas ganz Neues verkündigt, wie er denn auch 1 Kor. 1, 24. 30. der heidnischen Weisheit gegenüber Christum eine Weisheit aus Gott nennt. — Eine unendlich große Divergenz tritt bei der Auslegung der Worte ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ein. Zuvörderst kann in Betreff der Konstruktion gefragt werden, ob mit Hammond, Bengel, Heumann ἐκ πίστεως, oder wohl gar, wie Rückert meint, ἐκ π. εἰς π. zusammen, als Bestimmungswort mit δικ. zu verbinden sei. Der Mangel des Artikels vor dem Bestimmungsworte würde bekanntlich dieser Auffassung nicht gerade entgegen seyn, wie schon Coccejus eingesehen, wohl aber die Stellung hinter ἐν ᾧ ἀποκ. Wir haben also ἐκ π. mit dem Verbum ἀποκ. zu verbinden. Wie Fritzsche richtig bemerkt, findet eine koncise Ausdrucksweise statt für ἐκ πίστεως οὖσα. Es können nun die beiden Bestimmungen ἐκ π. und εἰς π. so aufgefaßt werden, daß darin eine verschiedenartige Beziehung liegt, oder auch daß sie einen Fortschritt ausdrücken. Einen Gegensatz, der sich indeß auch unter dem Begriff ei-

*) Fritzsche und Meyer, bei Erklärung von δόξα θεοῦ K. 3, 23. und auch hier, sprechen gegen die grammatische Zulässigkeit dieser Fassung, allein so gut als man sagen konnte κατηγορία αὐτοῦ „die Anklage gegen ihn", ζῆλος θεοῦ „der Eifer um Gott", πίστις Χοῦ „der Glaube an Christus" konnte man doch auch sagen δικαιοσύνη θεοῦ „die Gerechtigkeit in Bezug auf d. i. vor Gott"; den empirischen Beleg giebt Jak. 1. 20. Vgl. Winer S. 171.

nes Fortschrittes auffassen läßt, findet darin Orig., Chrys., Theod., unter den Neuern Pellicanus und Semler, indem das eine πίστις auf den alttestamentlichen Glauben, das andre auf den neutestamentlichen sich beziehen soll; wie würde jedoch dann das ἐν αὐτῷ passen? — Liegt ein Fortschritt des Grades, also eine Steigerung darin, so ist von Seiten der Sprache zu vergleichen Jerem. 9, 3., Ps. 84, 4. 144, 13. (LXX.) und 2 Kor. 3, 18. In Betreff der Sache kann man dann an den Fortschritt von einer **fides infirma, languida** zur **fides firma** denken, wobei noch nicht ein größerer Umfang des Glaubens mitgesetzt ist; Luth. Randglosse: «Aus dem angefangnen schwachen Glauben in den starken, denn der Glaube feiert nicht,» ebenso Mel. Oder man setzt mit dem intensiven Wachsthum der Glaubenskraft auch extensive Zunahme des Objekts, die **fides parva** wird **fides magna**. So spricht hier Theod. von dem Fortschritt vom Glauben an die Kindschaft zum Glauben an die Auferstehung, und schärfer Photius: *πιστεύειν γὰρ δεῖ, ὅτι θεὸς ἐφάνη ἐπὶ τῆς μετὰ σαρκὸς, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ, καὶ πάλιν, ὅτι ἔσται τοῖς πιστεύσασιν εἰς κλῆρον ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν· ὅπερ ἐστὶ πίστεως τέλος.* Ganz ähnlich Clarius. Allein diesen Unterschied der **fides parva — magna** von der **infirma — firma** kann man keinesfalls anders als in der Abstraktion vollziehen, und überhaupt erscheint das Moment, daß der Glaube sich durch Uebung immermehr evolviren, daher auch umfassender werden müsse, weniger im Zusammenhange begründet. Einfacher schließt sich an den Zusammenhang die Fassung des ἐκ und εἰς als Bezeichnung des reinen Zeitfortschritts an, wie Castellio es wiedergiebt: **per id divina iustitia exoritur perpetuanda fide.** Der Grund, warum der Apostel diese Ausdrucksweise gewählt, würde dann in der Absicht zu suchen seyn, auszudrücken, daß bei dieser Gerechtigkeit der Glaube alles ausmache, die **prora** und **puppis** sei, wie Bengel sagt. Eine ähnliche Absicht veranlaßt K. 3, 23. 30. den Präpositionenwechsel. Auch Zwingli meint es so, wenn er sagt, es solle durch einen Pleonasmus (!) die **certitudo fidei** ausgedrückt werden. Daß der Apostel eine solche Absicht habe, scheint uns gewiß. Er konnte sie indeß auch erreichen, wenn er εἰς π. als Bezeichnung des Ob-

jekts, für welches die Predigt bestimmt, oder des Zweckes derselben gebrauchte. Nach jener Auffassung erklären Oekumenius, Rosenm., Rückert, indem sie πίστις das zweite Mal metonymisch für οἱ πιστεύοντες nehmen. Oek.: ἀπὸ πίστεως ἄρχεται κ. εἰς τὸν πιστεύοντα λήγει. Als Bezeichnung des Zweckes «damit sie geglaubt werde» sehen die Worte an Hammond, Heumann, Fritzsche, vgl. die Parallelen Röm. 6, 19. ὅπλα ἀνομίας εἰς τὴν ἀνομίαν und 2 Kor. 2, 16. ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν. Der Sinn wäre dann, daß der Glaube an die zugerechnete Gerechtigkeit den allgemeinen Glauben an die Predigt zur Voraussetzung habe. Diese Auffassung empfiehlt sich durch ihre Einfachheit hier noch mehr, als die vorher erwähnten. Vgl. mit dem ganzen Ausspruch Gal. 5, 4, 5.

Wie der Apostel scharfsinnig im 4ten K. zeigt, daß schon im A. T. dieser Rechtfertigungsweg angedeutet worden, so knüpft er auch hier die neue Lehre an ein altes prophetisches Wort. Die Stelle Habak. 2, 4. sagt aus: «der Gerechte wird leben d. i. glücklich seyn durch seinen Glauben an Gott.» Dieses prophetische Wort faßt der Apostel tiefer und macht es zur Grundlage seiner Lehre, wie hier auch Gal. 3, 11. vgl. Hebr. 10, 38. Griesbach, Knapp interpungiren vor ζήσεται und verbinden also in der alttestamentlichen Stelle δίκαιος und πίστεως. Wie Rückert bemerkt, so läßt sich jedoch auch dann die Stelle mit der Absicht des Apostels vereinigen, wenn man ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbindet, weshalb Lachmann sich der Interpunktion enthalten hat. Man mußte alsdann den Sinn so fassen: «Der Fromme wird nur Seligkeit finden, wenn er sie durch den Glauben sucht.»

4) V. 18—32. Der Heide bedarf dieser Predigt, denn er ist strafbar, weil er dem angebornen Gottesbewußtseyn zuwider die Gottheit und die Menschenwürde zugleich herabgewürdigt hat.

V. 18. Uebergang: «Nur wer auf dem Wege des Glaubens gerecht worden ist, kann leben und selig werden, da alles Böse seine Strafen hat." So trifft die göttliche Strafe zunächst die Heidenwelt. Auf diese nämlich beschränkt sich der Satz durch das τῶν τὴν ἀλήθ. κατεχ., welche Beschränkung indessen,

wie die Satzform zeigt, erst in die Gedanken des Apostels eingetreten, nachdem er den allgemeinen Satz schon ausgesprochen hatte. Was der Apostel von dem Verhältnisse der Heidenwelt zu Gott und nachher der Juden sagt, gilt natürlich nur von der Gesammtheit, von den Einzelnen nur in höherem oder geringerem Grade. Das Gericht über die Einzelnen wird aber auch durch ihr specielles Verhalten modificirt nach 2, 6 f.*). Ὀργή nicht mit den alten Ausleg. geradezu für τιμωρία zu nehmen, welches eine meton. effectus pro causa wäre. Es bezeichnet ebensowohl als ἀγάπη eine in Gott ruhende Bestimmtheit seines Wesens, und so wie die «Liebe die Richtung ist, sich mit Anderem zu vereinigen und in Anderem seyn zu wollen» (Schleierm. d. chr. Glaube 2 B. §. 165.), so ist der Zorn die Richtung, das seinem Willen nicht Homogene aus seiner Gemeinschaft auszustoßen, in der Welt sich manifestirend als Strafgerechtigkeit (s. zu 3, 25.). Ueber das Wort s. m. Komm. zur Bergrede zu Matth. 5, 22. und Harleß zu Eph. 2, 3. Wie diese Offenbarung der ὀργή nach der Meinung des Apostels geschehe, darüber kann Zweifel seyn.

Ἀποκαλύπτεται ist das Präs., mithin ist von einem fortgehenden göttlichen Akte die Rede. Dieser Akt kann nun entweder gedacht werden als ein innerer, und man kann auf V. 32. zurückgehend an die Offenbarung Gottes im Gewissen denken. Wenn gegen die letztere Auffassung Fritzsche einwendet (vor ihm schon Coccejus), durch ἀποκαλύπτεσθαι werde stets nur die außerordentliche Offenbarung bezeichnet, und, um die Entgegnung zurückzuweisen, daß doch V. 19. von einer Offenbarung Gottes in der Vernunft die Rede sei, behauptet, eben deshalb sei auch nicht ἀποκαλύπτειν, sondern φανεροῦν gewählt, so können wir dieses nicht zugeben. Eben V. 19, 20. zeigt, daß auch die religiöse Wahrheit, welche die Vernunft findet, als göttliche Enthüllung betrachtet wurde; daß aber in die Worte φανεροῦν und ἀποκαλύπτειν eine verschiedene

*) Eine Abhandlung, welche sehr ausführlich auf den ganzen Abschnitt von V. 18—32. eingeht, und, wenn auch durch vielfache Abschweifungen ermüdend, doch durch die reiche Belesenheit in den Klassikern belehrend ist, findet sich in Adam's exercit. exegeticae p. 501—738.

Bedeutung gelegt sei, wird sich nicht nachweisen lassen. Was das letztere Wort betrifft, sollte wohl Phil. 3, 15. an eine solche außerordentliche Offenbarung zu denken seyn? oder nicht vielmehr an die göttliche Leitung der Meditation der Christen? Wohl aber scheint mit der Beziehung auf innere Offenbarung das damit verbundene ἀπ' οὐρανοῦ nicht recht vereinbar; in diesem liegt etwas Malerisches (vgl. z. B. 2 Theß. 1, 7.), das bei der Beziehung auf einen nicht sinnlichen Akt Gottes verloren geht. So bliebe denn also nur übrig, mit Orig., Kyrill, Calvin, Beza an alle Arten der Manifestation äußerer Strafen Gottes zu denken, des Gottes, der im Himmel thront und seiner nicht spotten läßt, und will man das Moment des Malerischen noch mehr hervortreten lassen, so denke man insbesondere an Blitz, Ungewitter, Hagel (Pelagius, Zegerus), wie die Propheten die Manifestation des göttlichen Zornes anschaulich zu machen pflegen, auf deren analoge Ausdrücke Pellic., Mel. verweisen. Und hält man die Beziehung auf solche atmosphärische Strafgerichte nur fest, insofern sie die Strafgerechtigkeit anschaulich machen, so würde man auch der Einwendung entgehen, daß dergleichen außerordentliche Gerichte doch immer nur etwas Vereinzeltes seien. Noch vorzüglicher erscheint es uns indessen, den Satz in der größten Allgemeinheit zu nehmen, wie Olsh. sagt: «Alle und jede, innere und äußere, gegenwärtige und zukünftige Aeußerungen der strafenden Gerechtigkeit Gottes sind hier bezeichnet, sie werden nur als ἀπ' οὐρανοῦ kommend dargestellt, insofern der Sünde auf Erden die ewige Harmonie in der himmlischen Welt des Geistes gegenüber steht, aus der alle reinen Erscheinungen des Göttlichen, auch die der heiligen Strafgerechtigkeit, allein hervorgehen.» So erklärt verliert zwar das ἀπ' οὐρανοῦ seinen malerischen Charakter, gewinnt aber dagegen eine andere schöne Bedeutung.

Daß das ἀποκαλύπτεται sich auf die Offenbarung ἐν εὐαγγελίῳ beziehen könne, kann zwar dem Leser in Erinnerung an den vorhergehenden Vers einfallen, aber doch nicht festgehalten werden, da der Apostel hier zu Heiden spricht, mithin sich auf allgemeine Thatsachen berufen muß, und da er doch wohl auch in diesem Falle das ἐν αὐτῷ nicht ausgelassen haben würde. Eher könnte man noch denjenigen beistimmen, welche, wie schon Chrys.,

Theod. das Präsens, weil die Thatsache ganz gewiß, futurisch nehmen und auf den **Gerichtstag** beziehen. Auf diesen hätte Paulus auch wohl die Heiden hinweisen können, insofern ja auch sie an jenseitige Vergeltung glaubten. Warum aber den Ausdruck so beschränken, da der allgemeinere Sinn reicher ist?*) — Ἀσέβεια bezieht sich allerdings nach klassischem Sprachgebrauch auf Verschuldung gegen Gott (Frevel gegen die Staatsreligion), ἀδικία auf die gegen Menschen, vgl. **Wachsmuth**, Hell. Alterthumsk. II. 1. S. 262., doch hat der Apostel wohl hier diesen Unterschied nicht im Auge gehabt, sondern nur durch den Gebrauch von mehr als einem Worte den gesammten Umfang des Bösen ausdrücken wollen. Gleich nachher spricht er von der ἀδικία allgemein. — Bei der Erklärung von ἀλήθεια dürfen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß die **christliche** Wahrheit, die ja sonst häufig λόγος τῆς ἀληθείας heißt, hier nicht gemeint seyn könne, da ja der nachfolgende 19te V. als Erklärung anzusehen ist, und hier von Wahrheit, welche den **Heiden** bekannt, gesprochen wird. Nun bietet sich eine dreifache Auffassung dar. Man kann entweder denken an die durch die Tradition von Anfang der Menschheit an verbreitete Gotteswahrheit, wie dies im Interesse derjenigen, welche die Wahrheit vorzüglich auf historischem Wege an den Menschen kommen lassen, in dem Aufsatze der evangelischen Kirchenzeitung, 1828. Nr. 74. geschieht; oder an den Wahrheitsfonds, welcher der Inhalt jedes von Gott ausgegangnen Geistes ist und sich unbewußterweise in den κοιναὶ ἔννοιαι ausspricht, worüber s. **Grotius** de iure belli et pacis l. II. c. 20. §. 45. u. 46., insbesondere wird dann von Manchen an die **sittlichen** Wahrheiten gedacht (**Glöckler**); oder man könnte wohl auch versucht seyn, mit Rücksicht auf V. 21. und auf die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ in V. 25. ganz speciell an die **wahre** Gottes-

---

*) Das allgemeine Bewußtseyn göttlicher Strafgerechtigkeit bei den Heiden spricht sich unter andern bei **Horaz** aus: **Raro antecedentem scelestum deseruit pede poena claudo** (Oden III, 2, 31.) und: **culpam poena premit comes** (Oden IV, 5, 24.). Ueberhaupt wird man ohne Uebertreibung sagen können, daß das Bewußtseyn göttlicher Nemesis besonders in der früheren Periode des Heidenthums lebendiger war, als in der gegenwärtigen Christenheit.

idee zu denken, so Viele, Wolf, Seb. Schmidt, Schlichting, Cudworth (von den neuern Auslegern erklären mehrere V. 25. ἀλ. τ. Θ. von der wahren Gottesidee, beziehen sich auch wohl auf V. 18., nehmen aber doch ἀλ. τ. Θ. hier in umfassenderem Sinne, Glöckl., Kölln., de Wette). Die letztere Beziehung weisen wir jedoch zurück, da, wenn sie stattfände, der Apostel wohl auch bestimmt τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ geschrieben haben würde. Aber auch die weitverbreitete Ansicht, daß der Apostel mit Bestimmtheit an die substantielle im Menschengeiste eingeprägte Wahrheit gedacht habe, weisen wir zurück, theils weil wir wohl sonst einen Zusatz wie ἔμφυτος oder ἐγγεγραμμένη bei ἀλήθ. finden würden, theils und vorzüglich, weil doch V. 29. weitere Ausführung der letzten Worte von V. 18. ist, und hier mehr auf den äußern Faktor, durch den die Gotteserkenntniß entsteht, als auf den innern hingewiesen wird. So erscheint es denn vorzüglicher, ganz allgemein an die Wahrheit zu denken, ohne weitere Rücksicht auf die Quelle, woher sie gekommen, so auch Calv., Beza, Olshausen u. v. A. Κατέχειν bedeutet ebenso wie καταλαμβάνειν zunächst halten, ergreifen, so daß man überwältigt, daher denn auch mit dem Nebenbegriff, daß der Fortgang gehindert wird, also = hemmen; Luther gut «aufhalten» (2 Theff. 2, 6. 7.). Isidor. Pelus. bei Matthäi: ἢ καλυπτόντων καὶ διαλάμψαι τὴν θεογνωσίαν μὴ συγχωρούντων. Der Sache nach verwandt ist also, was Joh. 1, 5. von dem Lichte sagt, das in jedwedem leuchtet, aber nicht von jedwedem gefaßt wird; auch das in Bezug auf die Heiden gebrauchte ἀπηλγηκότες Eph. 4, 19. kann hier verglichen werden. Es wäre aber die Frage, ob sich der Apostel dieses Aufhalten der Gotteserkenntniß in absoluter Weise denkt oder nur relativ. Daß die sittliche ἀλήθεια bei den Heiden nicht ganz unterdrückt sei, sagt V. 30. und 2, 15., und kann man auch in Betreff der Gotteserkenntniß aus dem γνόντες τὸν θεὸν V. 21. nicht denselbigen Schluß ziehen, so läßt sich doch diese Ansicht mit gutem Grunde aus Apg. 17, 23. ableiten. Haben die Heiden auch der ἀλήθεια nicht so viel Raum gegeben, daß sie auf die rechte Weise Gott verehrten, so doch wenigstens in so weit, daß sie ihn verehrten, ja noch mehr,

daß sie ahneten, in ihrem Polytheismus werde die Gottesidee nicht erschöpft (s. meine Erklär. jener St. in dem Anhange zur ersten Beil. des Komm. zum Hebräerbriefe.). — Ἐν ἀδικίᾳ wird von Calvin, Beza, Piscator, Raphel adverbial genommen. Damit ließe sich dann die sinnreiche Erklärung des Chrys. verbinden, daß die heidnische Idololatrie gleichsam als eine Veruntreuung der ursprünglichen Gotteserkenntniß anzusehen sei; wie wenn einer — sagt der Kirchenvater — die von dem Könige anvertrauten Güter, die er zu dessen Ehre anwenden sollte, an Gaukler und Huren verschwendete. Nach Erasm. ἐν = bei, so daß der Sinn wäre: sie lassen die Erkenntniß nicht auf die Sittlichkeit wirken. Diese letztere Erklärung bringt eine Beziehung hinein, welche doch in den folgenden Versen keine weitere Rechtfertigung findet. Die erstere in der Fassung von Chrys. ist allzu gesucht und in der gewöhnlichen Fassung zu inhaltsleer. Daher haben wir vielmehr anzunehmen, daß, wie sonst ἀλήθεια und ἀδικία Gegensätze bilden, so auch hier (1 Kor. 13, 6. Joh. 7, 18. Röm. 2, 8. 2 Theß. 2, 10. 12.). Die ἀδικία wird auch 2 Theß. 2, 10. als die Mutter der ἀπάτη dargestellt, und fragen wir näher, auf welche Weise diese ἀπάτη zu Stande gekommen, so ist zu antworten: wie der Mensch, so sein Gott; der den natürlichen Trieben und der Sinnlichkeit hingegebne Mensch hört auch auf, eine heilige geistige Macht über der Natur zu verehren. Die verblendete Erkenntniß wirkt dann aber auch wieder auf die Gesinnung zurück, welche Seite der Sache V. 24 f. dargestellt wird. Der Zusammenhang und das wechselseitige Kausalverhältniß wird auch Eph. 4, 17. 18. ausgesprochen, wozu Harleß zu vgl. Nach Paulus haben dann auch die Apologeten den Heiden gegenüber den Polytheismus aus sittlicher Depravation abgeleitet, Theophilus ad Autol. l. 1. c. 2., Athanasius apol. ed. Par. p. 8.; Philastrius de haeres., haer. 60. Bibl. max. Patrum Vol. IV. P. 1. p. 30. Herr Prof. Reiche erklärt sich nun aber dahin, daß eben diese Ansicht so wenig auf das Prädikat der Tiefsinnigkeit Anspruch machen könne, daß ihr nicht einmal psychologische Richtigkeit zukomme. «Das Bewußtwerden der Idee einer höchsten Intelligenz, welche alles geschaffen hat und regiert — sagt Herr Prof. Reiche — setzt

eine Abstraktion vom Subjektiven, eine Einsicht in den Zusammenhang der Existenzen (?) und eine Fülle sittlich-geistiger Begriffe und Anschauungen voraus, welcher die ersten Menschengenerationen, so lange der Mensch mit dem Bedürfniß und den feindlichen Naturkräften um sein Daseyn kämpfte, und ehe sich ein sociales Leben gestaltete, nothwendig ermangelten.» Der Apostel habe eben hier, wie schon von Semler bemerkt, «nicht nach der Natur der Sache, sondern nach der herrschenden Ansicht der Juden über den Ursprung der Abgötterei geredet. Wie allgemein die Juden die Abgötterei als Sünde und Folge der Sünde betrachteten, sieht man aus Ps. 106, 20. Jer. 2, 11. Weish. 12, 14. (soll heißen 14, 12.) und aus den ältesten christlichen Schriftstellern, Barnab. ep. c. 21., Hermias» u. s. w. Wir gestehen, daß uns zunächst die Beweisführung, welche den Apostel der Originalität seiner Ansicht berauben will, als nicht treffend erscheint, und sodann, daß wir doch hinsichtlich der psychologischen Wahrheit der Ansicht des Apostel Paulus vor der des Herrn Prof. Reiche den Vorzug geben müssen. Der Apostel soll also seine Ansicht der Sache schon bei seinem Volke vorgefunden haben: wie kann aber hiefür der Beweis aus christlichen Schriftstellern geführt werden, die doch auch die paulinischen Schriften kannten, wozu noch kommt, daß die nach Tzschirner (über den Fall des Heidenthums S. 192.) citirten Schriftsteller bloß von der Strafbarkeit des Heidenlebens sprechen, nicht aber von seiner Entstehung und dasselbe ist auch in Betreff der beigebrachten alttestamentlichen Stellen der Fall; es steht darin nicht ein Wort über die Entstehung des Götzendienstes, sondern nur über die Versündigung, deren sich die Götzendiener schuldig machen, und Weish. 14, 12. über die Folgen der Sünde.*) Im Gegentheil sprechen jüdische Schriften auf mährchenhafte Weise von einer magischen Entstehung des Götzendienstes durch böse Geister, und Neander macht in der Pflanzung (I. S. 245. der besseren Ausgabe) ausdrücklich darauf aufmerksam, wie sehr des Apostels Darstellung der Naturvergötterung tief und psy-

*) Es ist gedankenlos, wenn derselbe Kommentator diese St. hier anführt als von der Entstehung des Götzendienstes handelnd und dann wieder S. 177. als von den Folgen desselben handelnd.

chologisch sei in Vergleich mit den jüdischen Mährchen. Freilich, wenn man, was Paulus lehrt, so faßt wie der erwähnte Kommentator, als habe der Apostel den Heiden «freventliche bewußte Vorliebe für die Thorheit» zugeschrieben, so wird Niemand beistimmen. Aber wer wird nicht zugeben müssen, daß wenn im Menschen der Geist über die natürlichen Triebe geherrscht hätte, es ihm unmöglich gewesen seyn würde, die Gegenstände der Natur zu vergöttern? Oder hat nicht hier wirklich das so oft gemißbrauchte: in seinen Göttern malet der Mensch sich, seine Anwendung? Ist nicht jener rohe Naturzustand, in welchen Herr Prof. Reiche die ersten Menschen versetzt, eben auch ein sündlicher, wenn es richtig ist, was der Apostel sagt, daß «der fleischlich Gesinnte Gott nicht gefallen kann, da fleischlich (d. i. gemäß den Naturtrieben) gesinnet seyn Feindschaft wider Gott ist.» Wir werden darauf verwiesen, daß doch aber die Menschheit in ihren Anfängen noch in einem kindlichen Zustande und darum unfähig war, alle die Abstraktionen zu vollziehen, durch die man zur Idee der Einheit Gottes gelangt. Allein ist denn der kindliche Zustand mit dem rohen Naturzustande einerlei? Und — giebt es zur Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit keinen andern Weg, als den der Abstraktion? *) — Der Meinung gegenüber, daß Paulus nur gemeine jüdische Volksideen vortrage, berufen wir uns übrigens mit Neander auch noch auf den Ausspruch Apg. 17, 23. Wo würde wohl dem gewöhnlichen Juden eingekommen seyn, dem Heiden zuzugestehen, daß er in allen seinen verkehrten Gottesdiensten eigentlich doch den wahrhaftigen Gott meine!

V. 19. *Διότι* giebt näher an, was mit den vorangegangnen Worten gesagt war. *Διότι* ursprünglich *δι' ὅ, τι*, also nur «weswegen», so daß der vorhergehende Satz den Grund des folgenden enthält; aber in der spätern Gräcität auch für denn gebraucht, so daß der folgende Satz die Rechtfertigung des vorhergehenden enthält, vgl. zu K. 3, 20. — *Τὸ γνω-*

---

*) Sind Demokritus, Epikur, Mirabeau bloß aus Mangel an Abstraktionskraft Atheisten geworden? Es gehört ganz hieher, was Nitzsch im System der christl. Lehre. 3 A. S. 12. sagt.

στόν auf dreifache Weise von den Auslegern aufgefaßt; erstens das von Gott Bekannte, so Itala, Vulg., Reiche, de Wette; zweitens das Erkennbare, so Phot., Oek., Theoph., Thomas Aq., Erasm., Calv., Grot., Rükkert; drittens die Erkenntniß, so der Syr., Chrys., Theod., Hombergk, Ernesti *) und neuerdings Fritzsche.**) Bevor wir uns aus dem Zusammenhange der Stelle für eine der drei Auffassungen entscheiden, haben wir die philologische Berechtigung derselben zu untersuchen. Im klassischen Sprachgebrauch soll nach Hermann zu Sophokl. **Oed. Rex. V. 362.** *γνωστός* nur die Bedeutung erkennbar, und *γνωτός* nur die Bedeutung bekannt haben. Auf der andern Seite bestreitet Ernesti, Meyer, daß *γνωστός* an irgend einer Stelle, sei es bei den Klassikern, sei es in der biblischen Gräcität, die Bedeutung erkennbar habe; in allen angeführten Stellen, auch in den von Winer (Gr. S. 110.) citirten, lasse sich das Wort durch bekannt übersetzen. Diese Behauptung ist aber entschieden zu verwerfen. In der St. des Sophokles läßt sich mit einem Scholiasten und Brunck zwar so übersetzen; aber die passendste Erklärung ist ohne Zweifel erkennbar. Ebenso in der Stelle Xenoph. **Hellen. II., 3, 18.**, obwohl dort allenfalls bekannt übersetzt werden kann. Entschieden ist aber erkennbar zu übersetzen, wo das Wort im philosophischen Sprachgebrauch vorkommt und der ganzen Klasse der Verbalia angehört, wie *αἰσθητός, νοητός* u. s. w. So eben in der von Winer citirten St. aus der Republik B. 7. S. 517. C., wo es mit *νοητός* parallel gesetzt ist. Ebenso klar ist diese Bed. im Theätet S. 202. B., wo es den Gegensatz zu *ἄγνωστα* und *αἰσθητά* bildet, vgl. 203. C. 205. B. Desgl. Republik B. 6. S. 510. A.,

*) Den Worten nach sagt Ernesti in der öfters citirten Stelle (Neue theol. Bibliothek Bd. 10. S. 630.) freilich nur, daß *τὸ γνωστόν* eine Periphrasis sei, wie vis divina, nomen dei; indem er aber erklärt, der Satz solle sagen: „daß ein Gott sei, ist ihnen bekannt", so zeigt sich, daß er eigentlich übersetzt hat: das Wissen von Gott = daß ein Gott sei, und so ist wohl auch die lutherische Uebersetzung zu erklären.

**) Unrichtig führt Reiche den Syr., die griechischen Väter, Luther, Heumann unter denen auf, welche die Bed. bekannt annehmen, sie nehmen das Wort = *γνῶσις*, aber im passiven Sinne. Diese Bed. hat Reiche ganz unbeachtet gelassen.

wo γνωστόν den Gegensatz zu δοξαστόν bildet und B. 5. S. 477. A., wo man auf das vorangegangene πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη Rücksicht nehme; namentlich noch Parmen. 160. C.: «Verstehen wir nun, was er sagt?» — «Ja»; «Also sagt er — γνωστόν τι.» Aber auch in den LXX. und im N.T. wird man Sir. 21, 8. und Apg. 4, 16. am natürlichsten erkennbar übersetzen. Im Gegentheil bestätigt sich uns, so weit wir die Stellen der Alten verglichen, die Bemerkung Hermanns, daß das Wort, wenngleich es an einigen Stellen bekannt übersetzt werden könnte (wie Xenoph. Cyrop. VI, 3, 4.), nur in der Bedeutung erkennbar vorkommt, wogegen γνωτός = bekannt. Auch in jener St., welche schon Momma (s. Wolfs Curae ad h. l.) anführte, und neuerlich Fritzsche, aus Arrian — der übrigens schon dem zweiten Jahrh. nach Chr. angehört — Diss. Epict. 2, 20. 4.: γίνωσκε ὅτι οὐδέν ἐστι γνωστὸν, ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα — auch in dieser St., meine ich, ist nach dem Zusammenhang noch besser erkennbar zu übersetzen. Nichtsdestoweniger ist für die LXX. und das N. T. die Bed. bekannt unzweifelhaft (s. die Lexika.). Die Bed. Erkenntniß Gottes läßt sich wieder zwiefach, nämlich aktiv und passiv fassen: Das Wissen von Gott und die Kenntniß Gottes, notitia Dei. Uebersetzen wir in diesem letzten Sinne, so ist das eigentlich nur eine andere Uebersetzung für das Bekannte, das Erkannte Gottes, und kann man alle Adjektiva neutr. durch Substantiven übersetzen. Dagegen ließe die erstere Bed. sich nur rechtfertigen, wenn das adj. verb. in aktivem Sinne genommen würde: wissend. So will es Fritzsche auch wirklich nehmen und beruft sich theils auf den Gebrauch von τὸ χαῖρον für ἡ χαρά, τὸ λυπούμενον für ἡ λύπη, theils und vorzüglich (quod magis etiam huc facit) auf τὸ δυνατόν für ἡ δύναμις. Da nun viele Adj. verb. auf — τός aktive Bed. hätten, so könne dies auch bei τὸ γνωστόν der Fall seyn, und dann erkläre sich, ohne an eine Verderbniß der Lesart denken zu müssen, der griechische Text der LXX. von 1 Mos. 2, 9. 17. Allein die Beispiele des Part. act. τὸ χαῖρον und der Partic. pass. wie τὸ τιμώμενον *)

*) Vorzüglich finden sie sich bei Thukydides, der deshalb von Dionys. Hal. angegriffen worden, wiewohl der Gebrauch so allgemein

streng genommen, gehören nicht hieher, wie jener Interpret selbst fühlt, und auch das Beispiel von *τὸ δυνατόν* ist hier nicht beweisend, denn dieses hat ursprünglich die intransitive Bed. «könnend, stark», welches dann, von Sachen gebraucht «möglich» ist, von Personen gebraucht «fähig», wogegen von *γνωστός* nur der passive Gebrauch bekannt ist; ja der aktive Gebrauch der Verbalia auf — *τός* ist überhaupt vorzugsweise dichterisch, s. Buttmann ausf. Gramm. S. 446. Kühner I. §. 90. Anm. 2. Gewiß muß man Fr. beistimmen, daß 1 Mos. 2, 9. die Lesart der LXX. *τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ κ. πονηροῦ* nicht zu sollicitiren ist, aber gewiß wird hier *γνωστόν* richtiger durch notitia als durch scientia übersetzt; das zum Beleg angeführte *γέλωτα γελᾶν* würde nur passen, wenn in d. a. St. *γινώσκειν* statt *εἰδέναι* stände. *) So haben wir denn zwischen den drei Bedeutungen 1) die Kenntniß Gottes, 2) das, was bekannt ist, und 3) das, was man erkennen kann, zu wählen, und zwar wird die Entscheidung sich danach bestimmen müssen, was am besten in diesen

---

vorkommt, Dion. de Thucyd. ed. Krüger. S. 231. Schäfer zu Dionys. de compos. S. 205. Beispiele finden sich hier überall gesammelt, aber die Erklärung des Sprachgebrauchs findet sich weder hier, noch bei den Grammatikern, auch Kühner II. §. 474. hat sich begnügt, Beispiele zu sammeln. Es dürfte der Gebrauch des Part. pass. wohl so aufzufassen seyn. *Τὸ τιμώμενον τῆς πόλεως* (Thukyd. II. 63.) für *ἡ τιμή*, das Ansehn ist der geehrte Zustand, das Geehrtseyn. Schwieriger ist das Part. act. zu erklären; an mehreren Stellen ist es kollektivisch, wie Xenoph. Mem. 1, 2, 43. *τὸ κρατοῦν* was Gewalt hat, d. i. die Gewalthaber, aber nicht an allen Stellen paßt diese Auffassung, vgl. z. B. Plut. Mor. I. 357. *δεῖ μήτε τὸ χαῖρον, ἐφ' οἷς ἁμαρτάνουσιν, ἀργὸν εἶναι, μήτε τὸ λυπούμενον, ἐφ' οἷς κατορθοῦσιν.* Hier ist „das, was an mir sich freut" konkret für „die Freude" gesetzt, wie umgekehrt das Abstr. *τὸ ἐμόν* für *ἐγώ*.

*) Auch in d. St. Justin. apol. 2. c. 14. *διὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τ. ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστὸν καλοῦ κ. αἰσχροῦ* wird man notitia zu übersetzen haben; diejenigen Kritiker, welche *γνωριστικόν* (das was bekannt zu machen im Stande ist, s. Möris Atticista ed. Koch. S. 229.) emendiren wollten, hatten nicht erwogen, daß *γνωρίζω* nicht bloß heißt notum facere, sondern auch nosse, s. Phil. 1, 22. — Auch im Lateinischen finden sich Adjektiva auf — bilis bei Dichtern und selbst hie und da bei Prosaikern in aktiver Bed., z. B. penetrabilis, s. Ruddimann, inst. gramm. lat. II. S. 99. Anm.

Zusammenhang paßt. Uebersetzen wir das Erkennbare, so müßte Paulus darunter entweder verstehen, was überhaupt der Mensch von Gott zu erkennen vermag, oder was er ohne Offenbarung zu erkennen vermag (Thom. Aq., Olsh.). Das Erstere wäre zu viel gesagt, da ja das Christenthum noch Neues dazu offenbart hat (Röm. 16, 25. 26.) *), das Letztere würde einen Gegensatz voraussetzen, der bestimmter angedeutet seyn müßte. So stehen wir denn von dieser Uebersetzung ab. Aber auch das Bekannte Gottes können wir nicht wohl übersetzen, da sich dann die Frage aufdrängt: das wem Bekannte? und so kommen wir denn auf die Auslegung der griechischen Väter zurück: die Erkenntniß Gottes, welches sich freilich mit Luther in dem Sinne nehmen ließe: daß ein Gott sei, aber um des Zusammenhangs mit dem gleich Folgenden willen besser auf die Einsicht in Gottes Wesen und Beschaffenheit bezogen wird. — *Φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς* — kann sich nicht auf das Wissen Einzelner unter den Heiden beziehen, wie diejenigen annehmen müssen, welche mit Orig., Erasm., Grotius an die reinere Religionserkenntniß der heidnischen Philosophen denken. Der Apostel hat ja die Absicht, den Heiden im Allgemeinen ihre Verschuldung vorzuhalten und spricht auch V. 21. und 28. von der Gesammtheit der Heiden, daher muß *ἐν* von der Offenbarung im Innern genommen werden, wie Gal. 1, 16. **) Auf welche Art sich der Apostel diese *φανέρωσις* denkt, zeigt V. 20., welcher daher nicht in Parenthese zu schließen.

V. 20. Der Apostel denkt sich nicht die Offenbarung Gottes im Innern der Heiden als einen Inbegriff ausgebildeter Ideen, auch überhaupt nicht als eine von äußern Faktoren unabhängige Erkenntniß, sondern als eine im *νοῦς* liegende Anlage, welche durch Vermittlung des äußeren Faktors der Welt zur Entwickelung gelangt. Wenden wir ein von Jacobi ge-

*) Von den Socinianern wird freilich der ganze Abschnitt nicht auf die Heiden, sondern auf die Christen bezogen, denen durchs Evangelium alles, was von Gott erkennbar ist, bekannt geworden.

**) Der von Ludw. de Dieu benutzte syr. Scholiast erklärt in demselben Sinne: „die Menschen haben es von Natur ܟܝܢܐܝܬ, daß sie aus den Geschöpfen den Schöpfer kennen."

brauchtes Bild an, so können wir sagen: der Apostel denkt sich die Offenbarung als jenen innern ruhenden Konsonanten, welcher nur in Verbindung mit dem Vokal, der von außen kommt, ausgesprochen werden kann.*) Melanchth.: **Quamquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam** *κατὰ πρόληψιν* **indidisset mentibus nostris, et illa mirabilia spectacula rerum** *πρόληψιν* **excitant. — Duplex lumen inditum est humanis mentibus, notitia simplex, quod sit Deus, et ratiocinatio, quaerens testimonia in ordine creaturarum.** — In der Gegenüberstellung von *ἀόρατα* und *καθορᾶται* liegt ein Oxymoron, welches zur Absicht hat, die Erkenntniß Gottes gleichsam als eine handgreifliche darzustellen **); *ἀόρατα* ist im Plural gebraucht, entweder — wie Win. will — wegen der folgenden beiden Eigenschaften, oder

*) Schneckenburger hat in seinen Beiträgen zur Einleitung in's N. T. eine Abhandlung: „die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen" geliefert, worin er zu zeigen sucht, daß wohl auch die in diesem Abschnitte geäußerten Ansichten des Apostels aus Philo entlehnt seyn dürften; ebenso auch Dähne. Diese Meinung hat sich indeß keines allgemeinern Beifalls erfreuen können. Die wirkliche Uebereinstimmung geht nicht über das Allgemeinste hinaus, wogegen die Nachweisung specieller Uebereinstimmung, wie wir dies sogleich bei der Erklärung von *ἥ τε δύναμις κτλ.* sehen werden, nicht gelungen ist. Eher könnte man fragen, ob vielleicht der Ausdruck, welcher Ps. 9, 18. von den Heiden gebraucht ist, שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים, die Gottes vergessen, auf eine angeborne Gotteserkenntniß deute, was mir jedoch nicht wahrscheinlich ist.

**) Es steht freilich kein gleichsam dabei und so könnte es scheinen, als sei der Ausdruck mehr ein *παράδοξον* als ein *ὀξύμωρον*. Es ließe sich *καθορᾶν* auch vom geistigen Sehen und *ἀόρατον* von der Unbegreiflichkeit verstehn — wie dies Prädikat Kol. 1, 15. wohl nothwendig genommen werden muß (s. die gründliche Dissert. über diese St. in Wessel's diss. sacrae S. 496.); in 1 Tim. 1, 17. 6, 16. kann man über die Bed. schwanken. Allein an unserer St. spricht doch das *τοῖς ποιήμασι* und das *ἀπὸ κτίσ. κ.* entschieden für die Beziehung auf das sinnliche Sehen; das gleichsam aber läßt jeder Schriftsteller aus, wo es sich für den Verständigen aus dem Zusammenhange ergiebt. — Ein ähnliches Oxymoron ist *εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι* Hebr. 11, 3.

besser, um eine Vielheit dessen, was mit sinnlichen Augen nicht geschaut werden kann, auszudrücken, wie ja selbst *ταῦτα* dazu dient, einen Begriff in seinem ganzen Umfange zu bezeichnen (s. zu Joh. 15, 17.). Fr. ist mit der von Theod. und Grot. gegebnen Erklärung auf's Neue aufgetreten, daß *τὰ ἀόρατα* die Handlung Gottes — insofern nämlich die Art und Weise derselben von uns nicht begriffen werden kann — bezeichne, insbesondere die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Als Grund für diese Erklärung wird angeführt theils, daß bei der gewöhnlichen Auffassung *τὸ ἀόρατον* erwartet werden müsse, theils, daß *τέ* (in *ἥ τε δύν.*) niemals wie nempe (Luth. hat hier «das ist») dazu diene, eine Exeregesis einzuführen, wofür doch die Worte *ἥ τε δύν. κτλ.* bei der gewöhnlichen Erklärung genommen werden. Den ersten Einwurf haben wir erledigt; gegen den zweiten ist zu bemerken, daß ja *τέ* in Verbindung mit dem nachfolgenden *καί* nur zur Partition der *ἀόρατα* in die zwei Begriffe *δύναμις* und *θειότης* dient, nicht aber, um *δύν.* als Zusatz an *τὰ ἀόρατα* anzuschließen; das *καί* in dieser Verbindung bringt dann den umfassenderen oder stärkeren Begriff nach, wie hier; für die Stellung des *τέ* s. Beispiele bei Rück. 2. A. z. d. St. und bei Kühner II. §. 726. 3. *Καθορᾶν*, vermöge der Zusammensetzung mit *κατά*, die ein Ueberwältigen des Gegenstandes ausdrückt, erschauen, mit Emphasis, welche Emphase von Episkopius, Er. Schmid, Wolf, Fr. ausgedrückt wird und dem hier stattfindenden Zusammenhange wohl angemessen erscheint. Unter *ποιήματα τ. θεοῦ* können der Wortbedeutung nach allerdings auch die Wirkungen Gottes in der Geschichte begriffen werden, wie Episkop., Koppe, Flatt (vgl. Pred. Sal. LXX. 11, 5. wo Aquilas *πρᾶξιν* hat); da jedoch *ποίημα* gewöhnlich «Geschöpf» heißt, so ist, zumal in diesem Zusammenhange, nicht ohne Noth von der Bedeutung abzugehen. Der Dativ ist instrumental zu fassen. *) *Ἀπὸ κτίσεως κόσμου* nicht mit Luther: «an der Schöpfung

---

*) Baumgarten-Crus. (Biblische Theol. S. 187.) meint, der Dativ lasse diese Bedeutung nicht zu, und will daher mit dem Syrer und L. de Dieu übersetzen: von den Geschöpfen. Wenn derselbe Autor a. a. O. S. 193. bemerkt, *ἀΐδιος* habe die Bedeutung übersinnlich, so weiß ich nicht, wie diese Behauptung zu belegen seyn sollte.

der Welt», sondern mit Pisc., Socin. «seit». Denn wiewohl ἀπό im Sinne von ἐκ so gebraucht werden kann, so ist dieser Gedanke doch schon durch ποιήμασι erfüllt. Warum der Ap. diese Worte hinzugesetzt? Man mag mit Olsh. antworten: um zu zeigen, daß die Heiden von Anfang an diese Erkenntniß zu haben im Stande gewesen sind. *) Bei Betrachtung der Natur ist das Erste, was dem Menschen entgegenkommt, das Bewußtseyn einer übermenschlichen Macht (Weish. 13, 4.), von welcher schon das Daseyn der Kreatur Zeugniß ablegt (Röm. 4, 17.). Daß Paulus die δύναμις zunächst hervorhebt, ist folglich ganz natürlich, vgl. μόνος δυνάστης 1 Tim. 6, 15. Ἀΐδιος heißt sie, denn sie kündigt sich als überweltlich an. Aber was soll die θειότης? Was die Wortbed. betrifft, so ist stets zwischen θεότης (Kol. 2, 9.) «der Zustand des Gottseyns», und θειότης «Zustand des Göttlichseyns», ein Unterschied der Bed. gemacht und näher dahin bestimmt worden, daß ersteres das Wesen, letzteres die Eigenschaften Gottes bezeichne (vgl. Mel.), erst Koppe und Schneckenburger haben diesen Unterschied bestritten. Der dogmatische Einwurf, daß, vermöge der Einfachheit Gottes, Wesen und Eigenschaften sich nicht trennen lassen, kann gegen den Sprachgebrauch noch nichts beweisen, da zumal mit dem Wesen der Begriff der Persönlichkeit zu verbinden ist. Um über den Sprachgebrauch zu entscheiden, müßten wir namentlich Belege für den Gebrauch von θεότης im vorchristlichen Sprachgebrauch haben, es ist mir aber nur das eine öfter citirte Beispiel Lukian Icaromen. c. 9. bekannt **), wo jedoch das Wort nur als Periphrasis von θεός steht, ebenso wie θειότης häufig und auch Weish. 18, 9. gebraucht wird. Auch bei Paulus Kol. 2, 9. haben manche θεότης so nehmen wollen; da jedoch hier die angegebene Bed. das Wesen Gottes paßt, so darf man nicht ohne Noth annehmen, daß es schlechthin für τοῦ θεοῦ stehe. Θειότης ist

*) Es entsteht kein besserer Sinn, wenn man mit der Peschito und dem Araber Pol. ἀπὸ κτίσ. κόσμου mit τὰ ἀόρατα verbindet.

**) Auch der Thesaurus von Stephanus sowohl in der neuen Pariser als in der Londoner A., hat kein anderes Beispiel aus den Klassikern; in den Beispielen aus den Kirchenvätern ist es gebraucht wie Weish. 18, 9

nun hier ebenfalls in seiner gewöhnlichen Bed. passend.*) Was Gott noch außer der Macht ist, faßt der Ap. in den Einen Begriff Göttlichkeit zusammen. Daß er dabei vorzüglich an Gottes Güte gedacht, bemerkt schon Musculus und es läßt sich durch das ηὐχαρίστησαν V. 21. wahrscheinlich machen (Neander, Pflanzung I. S. 521. g. A.), Neuerdings hat Schneckenb. diese Bed. dadurch rechtfertigen wollen, daß bei Philo Güte und Macht die beiden schöpferischen Kräfte Gottes sind; wollte man aus dieser Uebereinstimmung folgern, daß Paulus auf Philo Rücksicht genommen, so dürfte man — da zumal bei Philo differente Ausdrücke vorkommen, ἐξουσία und ἀγαθότης, mithin die zweite Kraft bei P. gar nicht einmal ausdrücklich bezeichnet ist — mit viel größerem Rechte eine Rücksichtnahme auf Cicero behaupten, welcher in den Tusculanen I. 13. sagt: **multi de Diis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur.** **) — *Εἰς τὸ εἶναι κτλ.* Von Mey. ist die alte calvinistische Ansicht erneut worden, daß εἰς nicht die Folge, sondern den Grund einführe; Calv.: **in hoc, ut sint inexcusabiles.** Im dogmatischen Interesse wehren diese Fassung eifrig ab die Scholien bei Matth. Es spricht dagegen, daß der Satz von καθορᾶται abhängt (die Parenthese ist, wie bemerkt, zu streichen) und nicht Gott das Subjekt ist, dann aber das διότι V. 21. Die neuere Exegese hat

*) Chrys. und Theod. erklären das Wort nicht; bei Orig. heißt es: virtus qua regit omnia, divinitas qua replet omnia und dürfte dies auf die Wesenheit zu beziehen seyn; Theoph. erklärt ἤτοι μεγαλειότης. Besonders subtil wird hier Abälard's Auslegung. Den Plur. invisibilia hatte er von dem spiritus septiformis Gottes (von welchem auch J. Böhme viel spricht) erklärt, das notum Dei ist nach ihm die christl. Gotteserkenntniß, mit welcher die natürliche der Heiden vollkommen übereinstimmt, auch in der Erkenntniß der Trinität; die virtus Gottes ist nämlich der Logos, die divinitas ist d. majestas, der Vater; dazu kommt noch die bonitas, d. i. der heil. Geist. Dies Mysterium hat auch die philosophische Heidenwelt aus den Analogieen in der Natur erkannt.

**) Prof. Dähne, welcher in s. paul. Lehrbegr. S. 29. dieselbe Meinung wie Schneckenb. aufgestellt hat, beruft sich auf s. Darstell. der alex. Religionsphil. I. S. 213 f., ich habe indeß dort nichts finden können, was hieher gehörte.

bei mehreren Partikeln und Phrasen den Zweckbegriff wieder geltend gemacht, wo er eine Zeitlang verdrängt gewesen. Diese Akribie ist aber von Fr. und Mey. übertrieben worden, so bei ἵνα, s. zu 3, 19., bei dem gen. inf., s. zu 7, 3. und so auch bei dem εἰς, welches Mey. auch 3, 26. 4, 11. 12, 3. u. a. in der Zweckbed. genommen wissen will. Daß es, wie mit dem Nomen, so auch mit dem Inf. des Verb. die ekbatische Bed. habe, ist gewiß; Fr. hat sie auch an unserer St. u. K. 4, 11. 7, 4. anerkannt. Vgl. Rück. zu 2 Kor. 8, 6. und außerdem z. B. Hebr. 11, 3. — Es ist wichtig genug, zu bemerken, welche Konsequenz sich aus diesen Worten des Ap. gegen die kirchl. Lehre von der Nothwendigkeit Christi zur Seligkeit ziehen ließ: die nämlich, daß auch die natürl. Gotteserkenntniß, richtig benutzt, zu diesem Ziele führe. Die Erwiderung von Gerhard ist treffend, so weit der Einwand geht, aber nicht ausreichend, um einer ferneren Entgegnung zuvorzukommen. Er antwortet (loci theol. T. II. S. 66.): **Deus hoc fine naturalem sui notitiam voluit esse in homine adhuc reliquam, ut eius manuductione ad quaerendam ulteriorem Dei revelationem in ecclesia excitarentur.** Aber wie war dies möglich, so lange die Kirche selbst nicht existirte? *πῶς πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν;* So würde also wenigstens nicht die Verdammniß der Heiden als solcher ausgesprochen werden können.

V. 21. Welches ist der logische Nexus von *διότι*? Es schließt sich zunächst an das *εἶναι ἀναπολογήτους*. Die Schuld aber, von der in dem *ἀναπολογήτους* gesprochen wird, ist die V. 18. erwähnte; insofern sieht man mit Recht den Inhalt unsers Verses als eine weitere Begründung des *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* an. Auf gleiche Weise ist bald nachher das Verhältniß von V. 26. zu V. 24. aufzufassen. Das Part. *γνόντες* durch obgleich aufzulösen, dem Anschein nach damit im Widerspruch, daß als das Charakteristische der Heidenwelt die *ἄγνοια* genannt wird Eph. 4, 18; vgl. 2, 12. 1 Thess. 4, 5. Gal. 4, 8. *οὐκ εἰδότες θεόν*. Man kann auch nicht sagen, *θεός* bezeichne nur den Begriff der Gottheit im Allgemeinen, *τὸ θεῖον*; mit dem Artikel muß es den wahren Gott bezeichnen. Wir bemerkten zu V. 18., es gehe aus Apg. 17, 23. hervor, der Ap. gestehe den Heiden wenigstens die Ahnung

des wahren Gottes zu; allein diese Bemerkung hilft hier nicht aus, da hier eben von einem Handeln im Widerspruch mit der vollen Gottesidee gesprochen wird. Das Wissen aber, von dem hier der Ap. redet, ist das potentielle, latente, dasjenige, von dem wir sprechen, wenn wir sagen: «ich weiß es, ich kann mich nur nicht darauf besinnen.» In diesem Sinne weiß jeder Mensch die ganze Wahrheit aus Gott. Die Worte οὐχ ὡς θεὸν κτλ. scheinen an sich klar, und doch kann man in Betreff des Sinnes schwanken. Auf den ersten Blick empfiehlt sich die Ansicht Melanchthon's, daß δοξάζω und εὐχαριστῶ (über die Schreibung ηὐχαρίστησαν s. Winer S. 68.) sich auf das theoretische und auf das praktische Verhalten der Heiden gegen Gott beziehe, jenes die Anerkennung Gottes in der Erkenntniß, dieses den einer solchen Anerkennung angemessnen Wandel bezeichne. Man könnte sagen, daß δοξάζω die Anerkennung der δύναμις, und εὐχαριστεῖν die Anerkennung der θειότης bezeichne. So wird jedoch in das Wort ηὐχαρίστησαν mehr hineingetragen, als darin liegt. Auch spricht der Gegensatz, ἀλλὰ ἐματαιώθησαν u. s. w., insbesondere V. 22. nur von der Verunehrung Gottes in der Vorstellung und im Kultus. So könnte man mit Fr. annehmen, es würden durch die zwei Verba nur die beiden Hauptstücke des Kultus, das Lobgebet und das Dankgebet bezeichnet; allein das Gebet ist ja nicht der einzige Bestandtheil des Kultus, auch müßte man wegen des ὡς θεόν an den Gebeten immer wieder hervorheben, daß sie nicht auf richtiger Erkenntniß Gottes ruhen, und so erscheint es denn als vorzüglicher, zu sagen, daß ἐδόξασαν eigentlich den Hauptbegriff ausmacht und sich sowohl auf die Vorstellungen von Gott, als auf den davon abhängigen Kultus bezieht, worauf V. 22. und vielleicht auch V. 28. hinweist. Ηὐχαρίστησαν bezeichnet dann einen Nebengedanken, wie auch die Redner zuweilen ein schwächeres Synonymon durch καί oder ἤ an ein stärkeres anschließen, s. Bremi in Schäfer's App. ad Demosth. I. S. 322.; wie Bremi bemerkt, kann man dann übersetzen «oder auch nur.» Was die Sache betrifft, so würde die Bemerkung von Momma hieher gehören: **vitam suam plerique acceptam ferebant parentibus, fortunas maioribus, bona hereditatibus — plu-**

rimi ad fortunam, ad casum, ad astra, ad suam diligentiam, industriam, prudentiam referebant, multa evenire putabant necessitudine materiae. Neque ergo putabant teneri se ad gratias agendas deo. Gottes Wohlthaten führt der Apostel auch als Zeugnisse vor Apg. 14, 17. Das Wort *ἐματαιώθησαν* dürfte wohl mit Bezug darauf, daß *τὰ μάταια* eine stete Bezeichnung der nichtigen Götzen war, gebraucht seyn (Apg. 14, 15.), da der Ap. vorzugsweise von den Heiden die *ματαιότης τοῦ νοός* prädicirt, Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18., vgl. auch Jer. 11, 5. in den LXX. *Ἐν* braucht man nicht durch zu übersetzen; es bezeichnet, wie auch nachher *ἐν* V. 24. 26., die Sphäre, in welcher das *ματαιοῦσθαι* statt fand, oder man kann auch bei übersetzen. *Διαλογισμοί* übersetzen wir mit Beza nicht durch cogitata, sondern durch ratiocinationes, weil aus dem Folgenden klar ist, daß P. die Philosophen persifliren will. *Ἀσύνετος* hat man aus dem proleptischen Gebrauche der adjectivi affectus, wie derselbe namentlich bei den Tragikern vorkommt, erklärt, worüber ein Mehreres zu K. 4, 17., wo sich ein proleptischer Akk. annehmen läßt: «Und ihr Gemüth wurde verfinstert, so daß es die Einsicht verlor.» Nothwendig ist diese Auffassung hier nicht (Reich., de W.). *Ἀσύνετος* kann die *καρδία*, während sie mit den *διαλογισμοῖς* beschäftigt ist, genannt werden, und das Resultat ist alsdann die *σκοτία*, die verkehrten Ansichten und Grundsätze. So ist Eph. 4, 18. die *σκοτία τῆς διανοίας* als das Resultat der *ἄγνοια* und der *πώρωσις τῆς καρδίας* dargestellt.

V. 22. *Φάσκω* ebenso, wie auch *φημί*, in der Bed. prae se ferre, dictitare (Buttm. ausführl. Gramm. S. 542., Beispiele bei Wetst.). Auf ähnliche Art wie hier geißelt der Apostel den Wissensdünkel der Griechen 1 Kor. 1, 19—25 und 3, 19. und hat dabei natürlich die Philosophen vor Augen, wiewohl er möglicherweise unter den *σοφοί* auch die Dichter mitbegriffen haben könnte, von denen wenigstens Cicero sagt (Tusc. disp. III, 2.): accedunt etiam poetae, qui cum magnam speciem doctrinae sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur etc. Was vom Wissensdünkel gesagt wird, läßt jedoch immer zuerst an die

Philosophen denken, deren ostentatio et iactatio scientiae auch Cicero in der bekannten Stelle Tusc. II, 4. rügt. Diese nun haben freilich an den sofort vom Apostel erwähnten Superstitionen weniger Theil genommen, einige Sekten indeß tragen doch gleiche Schuld mit dem Volke, so die Epikuräer; andere begünstigten wenigstens den Volkskultus, wie die Stoiker; und endlich ist zu bemerken, daß auch hier von der Nation im Ganzen prädicirt wird, was von Einzelnen gilt. Freilich waren es nun nicht die Philosophen, wenigstens nicht alle, welche dem gleich nachher erwähnten Idolendienst fröhnten. Wie schon früher bemerkt, betrachtet aber der Apostel die Heidenwelt als ein Ganzes.

V. 23. *Ἀλλάσσειν* in griech. Konstruktion mit *τί τινος* und *ἀντί τινος*, hier mit *ἐν* (הֵמִיר בְּ), d. i. «austauschen um.» Das *φθαρτόν* schließt zugleich das Hinfällige, Gebrechliche, den Uebeln Ausgesetzte in sich *), in dieser Beziehung steht *ἀφθαρσία* auch 1 Kor. 15, 42. 43. neben der *δόξα*. In noch höherem Grade als der Mensch selbst war das Idol ein *φθαρτόν*, vgl. Weish. 14, 8. Kaum kann man sich enthalten, zu glauben, daß der Ap. bei diesen Worten Ps. 106, 20. Jer. 2, 11. vor Augen hatte. *Ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος* nicht bloß als Pleonasmus, als ubertas der Rede zu erklären, wie Fr., Rück., mit Vergleich von Eph. 1, 19., vielmehr bezeichnet *εἰκών* die besondere species des *ὁμοίωμα*, vgl. *τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων*, 1 Makk. 3, 49. Gott wurde aber noch unter das Menschenbild herabgewürdigt, denn im ägyptischen Kultus wurde der Ibis, der Stier, der Hund, die Katze, das Krokodil, die Schlange verehrt; auch Weish. 13, 10. spricht der ägyptische Verfasser von den *ἀπεικάσματα ζώων*. Und dieser Vorwurf der Darstellung der Götter in Thiergestalt, wenngleich er zunächst die Aegypter traf, hatte auch auf die Römer Anwendung, da der ägyptische Kultus damals in Rom einheimisch geworden war. Ungefähr um die Zeit des Paulus sagt Lucan (Phars. 8, 83.):

> Nos in templa tuam Romana recepimus Isim
> Semideosque canes.

Freilich kommt in Betracht, daß die Einsichtsvolleren nicht ei-

*) Arnob. adv. gentes. l. III. c. 15. ed. Or.: itane istud non turpe — moribundi et caduci animantis lineamenta Diis dare?

gentlich die Statuen selbst anbeteten, auch den Göttern nicht die Gestalten der Statuen zuschrieben, sondern diese nur als den symbol. Ausdruck der Eigenschaften der Götter angesehen wissen wollten, indeß wurde schon bemerkt, daß der Ap. das Volk im Ganzen im Auge hat. Der Grieche der niedrigeren Klasse hielt die Statuen selbst für Götter, bei den etwas höher Stehenden und selbst bei manchem Neuplatoniker bildete sich eine ähnliche Meinung aus, wie sie die katholische Welt von den Heiligenbildern hat, daß die betreffenden Götter die Statuen erfüllten, durch sie als ihre Organe wirkten; Arnobius adv. gentes bestreitet zuerst die groben Superstitionen, die hierüber herrschen, dann l. VI. c. 17—19. spricht er gegen diese sublimere Ansicht.

V. 24. Die Folge davon, daß die Heidenwelt die hohe Gnade der Gotteserkenntniß nicht gewürdigt (V. 28.), war ein göttliches Strafgericht. Sie hatten Gott herabgewürdigt selbst unter den Menschen zur Thiergestalt; es trifft sie die Strafe, daß der Mensch sich selbst unter das Thier herabwürdigt, indem er Wollust treibt mit seinem eignen Geschlechte. Auch hier ist die sogenannte historische Exegese freigebig mit der Behauptung gewesen, daß der Ap. jüdischem Vorurtheil folge: «Laut der Erfahrung — sagt Reiche — ist keines der genannten Laster mit dem Christenthume verschwunden und selbst die christliche Menschheit hat über dieselben Greuel zu erröthen, die den Götzendiener schändeten. Wir müssen hienach schließen, daß die Darstellung, auch in dieser Erklärung gefaßt, weniger der Natur der Sache, als vielmehr der jüdischen Zeitansicht gemäß ist. Ps. 106, 2. Weish. 14, 12. Jerem. 2, 11.» Diesmal hat ein Erklärer, der sonst es ebenfalls liebt, seine exegetische Unparteilichkeit dadurch zu bewähren, daß er sehr bereitwillig dem Apostel und Jesu selbst jüdische Vorurtheile aufbürdet — diesmal hat schon Mey. die Oberflächlichkeit der Reiche'schen Ansicht mit Nachdruck zurückgewiesen. Die Wahrheit, welche noch jetzt, wenn sie in dem Worte des Dichters: «Es ist der Fluch des Bösen, daß es ewig Böses zeugt!» von der Bühne her — denn von der Kanzel wollen wir gar nicht sprechen — gehört wird, das Innerste der Zuhörer erschüttert, ist wahrlich nicht eine zu antiquirende jüdische Zeitmeinung. Allerdings ist

es Lehre des A. und N. T., daß Sünde durch Sünde gestraft wird (Hauptstellen Jes. 6, 10. Ps. 69, 28. 81, 13. Marc. 4, 12. Apg. 7, 42.), und allerdings ist die mildernde Auslegung der griechischen Interpreten (aus ihnen bei Johannes Damascen. der allgemeine Kanon: *παραχώρησις* gleich *ἐνέργεια* und *ποίησις*) und nachher der Socinianer, wonach nur das negative Verhalten Gottes, das Zulassen Gottes zu verstehen seyn soll, wenigstens nicht erschöpfend — so Chrys.: *καὶ γὰρ εἴ τις βασιλέως υἱὸς ὢν τὸν πατέρα ἀτιμάσας ἕλοιτο εἶναι μετὰ λῃστῶν κ. ἀνδροφόνων, κ. τὰ ἐκείνων προτιμήσειε τῆς πατρῴας οἰκίας, ἀφίησιν αὐτὸν ὁ πατὴρ, ὥστε διὰ τῆς πείρας αὐτῆς μαθεῖν τῆς οἰκείας ἀνοίας τὴν ὑπερβολήν.* Auf der andern Seite ist aber auch die gomaristisch-calvinische Ansicht, nach welcher Gott effective der Urheber des Bösen, zurückzuweisen. Das Richtige schon bei Calov: **traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum *ἐκβατικῶς*, sed *δικαστικῶς* et iudicialiter** (vgl. auch Beza). Es ist das Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß eine Sünde zur andern leitet, daß, wer da nicht hat, von dem genommen wird, was er hat (Matth. 13, 12), oder, wie die Talmudisten im Pirke Aboth es schön ausdrücken: «Der Lohn einer guten That ist eine gute That, der einer bösen eine böse.» Da nun auch das Entwickelungsgesetz des Bösen in Gott seinen Grund hat (s. J. Müller, Lehre von der Sünde S. 511 f.), so ist solch tieferes Versinken in das Böse, der metaphysischen Seite nach, auf die göttliche Kausalität zurückzuführen, die sich hierin, falls der Mensch noch mehr sich verhärtet, als Gerechtigkeit, falls er zu sich kommt, als Liebe erweist. Damit ist jedoch die menschliche Kausalität in Betreff des Bösen selbst nicht ausgeschlossen, wie denn der Ap. Eph. 4, 19. von den Heiden sagt: sie übergeben sich selbst den Lastern. Göttliche und menschliche Kausalität ist neben einander erwähnt Sir. 4, 19.: *ἐὰν ἀποπλανηθῇ, ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ.* Vgl. die Notizen in Baumgarten-Crus. Bibl. Theol. S. 272. In vorliegendem Falle ist der Kausal-Zusammenhang der Strafe mit der Schuld auch besonders offenbar. Die Verblendung der Gotteserkenntniß führt zur Verblendung des sittlichen Urtheils (V. 28. 32.) und dieses zur sittlichen Verdorbenheit.

Reiche in der angeführten Stelle hat aber auch das Faktische in Zweifel gestellt, daß nämlich das heidnische Leben mehr als das der Christenheit von den Lastern, von welchen hier und in den folgenden Versen die Rede, angesteckt gewesen sei. Er hätte in der That seine Leser nicht wenig für die entgegengesetzte Meinung gewinnen können, wenn er so manche Stellen aus Salvian (in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts in Gallien) angeführt hätte, in denen dieser von den Christen seiner Zeit eine fürchterliche Beschreibung macht; wie wenn er **de gubernat. dei, l. III. c. 81.** sagt: **Grave et luctuosum est, quod dicturus sum: ipsa dei ecclesia, quae in omnibus esse debet placatrix dei, quid est aliud, quam exacerbatrix dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum, quam sentina vitiorum? quotum enim quemque invenies in ecclesia non aut ebriosum, aut heluonem, aut adulterum, aut fornicatorem, aut raptorem, aut ganeonem, aut latronem, aut homicidam?** Worauf aber kommt es bei dieser Frage an? Doch zunächst nicht darauf, ob in irgend einer Periode unter den als Christen Getauften mehr Laster im Schwange gegangen sind, als unter den Heiden einer bestimmten Periode; sondern darauf, ob eine nothwendige ursachliche Verbindung zwischen der Unsittlichkeit und zwischen der griechisch-römischen Götterlehre angenommen werden müsse? Dies nun wird doch Niemand leicht in Zweifel ziehen, um so weniger, da die heidnischen Schriftsteller selbst es zugestehen. S. unter Anderen Seneca **de brevitate vitae c. 16.: Quid aliud est vitia nostra incendere, quam auctores illis inscribere deos et dare morbo, exemplo divinitatis, excusatam licentiam.** Vgl. die fernern Nachweiweisungen in m. Abhandlung in Neander's Denkwürdigkeiten über den sittlichen Einfluß des Heidenthums K. 4. §. 2. Indeß sind auch nicht einmal die sittlichen Wirkungen des Christenthums bloß bei denen zu suchen, welche sich mit subjektivem Glauben dasselbe angeeignet haben. Es ist in Gesetz und Sitte eingedrungen und hat so auch auf die europäische Menschheit im Allgemeinen einen Einfluß ausgeübt, so daß manche Aeußerungen der Sünde, wie die unnatürliche Wollust,

welche Paulus hier besonders straft, doch wirklich nur ganz vereinzelt innerhalb des Christenthums vorkommen *) und überhaupt die Herrschaft der Sinnlichkeit bei weitem beschränkter ist. Wenn meine eben erwähnte Abhandlung mehrfach so aufgefaßt worden, als hätte damit jede Lichtseite im heidnischen Leben in Zweifel gestellt werden sollen, so ist dies ein eben solches Mißverständniß, wie wenn man aus dem, was Paulus hier über die Lasterhaftigkeit des heidnischen Lebens im Ganzen sagt, schliessen wollte, daß er damit an den Heiden jede Möglichkeit eines schönern Strebens geleugnet habe: das Gegentheil zeigt Kap. 2. Um auch negativ darzuthun, wie viel das Christenthum, dessen segensreiche Wirkungen aus den einzelnen Zügen in den ersten Jahrhunderten Neander in seinen Denkwürdigkeiten nachweist, für die Welt gewesen sei, ist jene Abhandlung dem Neander'schen Werke vorangestellt worden und mußte daher mehr die Schattenseite des heidnischen Lebens schildern. Als Apologet des heidnischen Lebens trat dagegen Fr. Jacobs in seinen vermischten Schriften Th. 3. auf und hat gewiß, namentlich in dem Abschnitte über die Hellenische Götterwelt und in dem über die Männerliebe, mit größerer Parteilichkeit für das Heidenthum gesprochen, als in m. Abhandlung gegen dasselbe gesprochen worden ist. Dagegen hat Grüneisen in der Abhandlung über die Geschichte der bildenden Kunst bei den Griechen, Leipzig 1833. über die Schattenseite wie über Lichtseite der griechischen Plastik so gesprochen, daß ich mich gänzlich damit einverstanden erkläre. Ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις könnte man allerdings wie Beza, mit παρέδωκεν verbinden, so daß das ἐν als Bezeichnung des Zustandes das εἰς mit in sich schlösse, 1 Makk. 5, 50. Da jedoch Paulus V. 26. und 28. παραδιδόναι mit εἰς verbindet, so ist wohl auch hier diese Beziehung anzunehmen und ἐν hier ebenso zu erklären, wie wir es bei ἐν τοῖς διαλογισμοῖς V. 21. gethan haben. Winer läßt den Infin. τοῦ ἀτιμάζεσθαι direkt von ἀκαθαρσία abhängen: impuritati tali, quae cernebatur in. Nach der gewöhnlichen Auffassung wird dagegen der

*) Von der Verbreitung der Päderastie im Mittelalter finden sich Zeugnisse bei Dante Inferno XV., Boccaccio Decamerone I. 1. und 2., Raumer Hohenstaufen VI. S. 556. 561., Hüllmann's Städtewesen IV. S. 261.

Genit. des Infinit. als Bezeichnung des Erfolges, womit hier zugleich eine Steigerung ausgedrückt ist, angesehen, s. Winer S. 301. (Vergl. zu dieser Konstruktion 1 Kön. 16, 19. LXX.; Apg. 7, 19.). Es frägt sich, ob der Apostel die Unreinigkeit überhaupt als das Strafgericht darstellen will, oder, wie man nach V. 26. und überhaupt nach dem Kontext glauben möchte, nur diese bestimmte Art der Unreinigkeit, in welchem letztern Falle die Winer'sche Auffassung annehmlicher ist. Ἀτιμάζειν, von ἀτιμοῦν verschieden, im Sinne = καταφρονεῖν, ὑβρίζειν, kommt nicht als Med., sondern nur als Passiv vor, so daß dasselbe auch hier anzunehmen und danach αὐτῶν statt αὑτῶν zu lesen ist. Ἐν ἑαυτοῖς von Einigen, gemäß dem öfter vorkommenden Reflexiv statt des Reciproks, ἐν ἀλλήλοις, (s. V. 27. Eph. 4, 32. vgl. Ast ad Plat. leg. S. 74.), in der Bedeutung wechselseitig (Erasm., Rück., de W.), von Anderen in der reflexiven Bedeutung und ἐν durch an übersetzt (Vulg., Luther, Calv., Beza), während wiederum Andere ἐν instrumental fassen (Theoph., Kölln.). Was der Zusatz an sich selbst — falls man so übersetzt — neben τὰ σώματα αὐτῶν bedeuten soll, bekennen wir nicht recht einzusehen; Reiche verweist auf 1 Kor. 6, 8., man sieht aber nicht, mit welchem Rechte. Die Bedeutung unter einander würde schon mehr zur medialen als zur passiven Fassung von ἀτιμάζεσθαι passen; wenn de W. übersetzt: «damit ihre Leiber unter einander geschändet würden», so ist dies undeutsch. Uns dünkt, daß das ἐν ἑαυτοῖς in V. 27. aller Wahrscheinlichkeit nach in keinem andern Sinne steht als hier, und dort ist der Sinn: durch sich selbst, so daß sie selbst die Werkzeuge der Strafe sind.

V. 25. Οἵτινες steht αἰτιολογικῶς und führt die Ursache, die schon V. 21—23. aufgestellt, noch einmal nachdrücklich auf, vgl. οἵτινες in V. 32. Ὅστις steht auch im N. T. nicht leicht, wo nur eine Wiederholung des Begriffs statt findet, eine bloß äußerliche Anknüpfung, sondern es führt das Nomen auf eine bestimmte Klasse zurück, «welche solche sind die», daher auch kausal, V. 32. Apg. 10, 41. 47. Gal. 4, 24. 5, 4. 19. Ἀλήθεια τοῦ θεοῦ kann so erklärt werden, daß ἀλ. von der V. 18. erwähnten Wahrheit verstanden wird, welche Gott

den Menschen mitgetheilt hat (Gen. act.), oder welche auf die Gotteserkenntniß sich bezieht (Gen. pass.). Dann wäre ψεῦδος entweder im Allgemeinen der religiöse Irrthum oder in specie die irrthümliche Gotteserkenntniß. Die erste Ansicht ist mit Bestimmtheit zurückzuweisen, da der Ap. schon V. 18., wie der Kontext zeigt, insbesondre die Wahrheit der Gotteserkenntniß im Auge hatte, und hier wird diese specielle Fassung noch mehr durch den Kontext gefordert. Dagegen empfiehlt sich die andere Fassung. Da jedoch dieser Satz οἵτινες κτλ., wie wir vorher bemerkten, den Inhalt von V. 23. noch einmal einschärft, so erscheint diejenige Auffassung als die beste, welche sich am meisten dem Inhalte jenes Verses anschließt. Aus diesem Grunde entscheiden wir uns für die von Theod., Heum., Seml., Koppe, de W., Fr., Rück. vorgezogene Erklärung, nach welcher das Abstraktum ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ für das Konkretum ὁ ἀληθινὸς θεός (2 Theff. 1, 2.) und ψεῦδος für οἱ ψευδεῖς θεοί steht. Bei dieser Fassung entspricht V. 25. besser dem 22sten Verse; auch die Umschreibung von ἡ ἀλήθ. τ. θεοῦ ist der von ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ähnlich, und für den Gebrauch von ψεῦδος ist zu bemerken, daß שֶׁקֶר Benennung der Götzen ist, Jer. 13, 25; 16, 19.; man kann dann vergleichen Philo, l. III. de vita Mosis, p. 578., wo er von den Israeliten, welche das goldene Kalb gemacht hatten, sagt, Moses wunderte sich, ὅσον ψεῦδος ἀνθ᾽ ὅσης ἀληθείας ὑπηλλάξαντο. Was Kölln., der die andern Erklärungen wie Spreu zerstieben zu lassen die Absicht hat, hier einwendet, ist nichtig. Daß σεβάζομαι und λατρεύω auf innere Verehrung und auf den äußern Kultus bezogen werden kann, haben schon Theoph., Erasm., Beng. u. A. bemerkt. Divergirend sind die Ausleger in Betreff des παρά und auch Rück. in der 2. A. ist noch nicht zur Sicherheit gelangt. Die nächstliegende und unzweifelhafteste Auslegung ist die, daß παρά komparativ genommen wird, darüber hinaus (K. 12, 3. 14, 5.); so die Peschito, Vulg. (potius quam), Luth., Erasm., Grot.; aber Beza wendet mit Recht ein, daß ja dem wahren Gotte gar kein Kultus geweiht worden, sondern nur dem Geschöpf. Von andern Auffassungen ist dann zu erwähnen 1) die, welche die Bedeutung wider annimmt, Ro-

senm., Koppe, Flatt, Fr.) und 2) die, welche nach dem Vorgange von Hilar., Beza praeterito creatore übersetzt (Cyprian: relicto creatore), wie unter den Neuern Olsh., Reiche, Mey. Wie Fr. meint, läßt sich die letztere nicht sprachlich rechtfertigen, wie Rück. (2. A.) meint, auch die andere nicht. Wenn auch — sagt Fr. — παρά c. acc. vorbei, ultra, supra bedeute, so sei doch die Phrase ungriechisch σέβεσθαί τινα παρά τινα, venerari aliquem praeterito alio; und Rück. sagt nun auch von der Bedeutung contra, daß sie sich nicht nachweisen lasse, da «zwischen Widerspruch und stetiger Feindseligkeit noch ein großer Unterschied sei.» Dies Bedenken ist, wie uns scheint, richtig, indem παρά nur wider in dem Sinne heißen kann, daß es ein Hinausgehen über eine Sache ist, wie gleich nachher V. 26. παρὰ φύσιν.*) Wenn aber Kölln., um dem zu begegnen, übersetzen will: «dem Willen des Schöpfers entgegen», so würde man, wäre dieses der Sinn, gewiß παρ' ἐντολὴν τοῦ κτίσαντος lesen, und überdies würde der Sinn dann so matt, daß gewiß der Apostel sich nicht hätte veranlaßt gesehen, gerade an dieser Stelle in eine Doxologie auszubrechen. Auch weist der Gegensatz von κτίσις auf eine andere Auffassung hin. Dagegen vertheidigen wir die Bedeutung mit Ausschluß, welche denselben Sinn giebt, wie das praeterito creatore des Hilarius. Es ergiebt sich dieselbe natürlich aus dem über etwas hinaus. Es findet sich dieser Gebrauch in der von Valkenär erläuterten Phrase bei Herodot. IX, 33: παρὰ ἓν πάλαισμα ἔδραμε νικᾶν Ὀλυμπιάδα. So auch in jenem Epigramm des Ammian in der Anthologie von Jakobs S. 695. Θηρίον εἶ παρὰ γράμμα (der Name Markus mit Weglassung des M ist ἄρκος, Bär.). Die gewöhnliche Bedeutung außer ist eigentlich dieselbe. Wenn Paulus von Anbetung der κτίσις spricht, hat er etwa unter der κτίσις die aus materiellen Stoffen gebildeten Bildsäulen verstanden, oder die Thiere und apotheosirten Menschen, denen die Heiden Anbetung zollten, oder hat er an die Anbetung der Elemente und Naturkräfte gedacht? Nach V. 23. wird man besonders darauf

*) Vgl. z. B. bei Demosth. p. 648. ed. Reiske. παρ' ὅλον τοῦτον τὸν νόμον εἴρηται τοῦτο τὸ ψήφισμα, wie Reiske übersetzt: invito et repugnante toto hoc juris civilis titulo.

geleitet, zu glauben, er habe daran gedacht, daß die Heiden die Götter sich als Menschen vorstellten und andere Geschöpfe geradezu für Götter hielten. — Die Doxologie wird von Juden und Muhammedanern zum Namen Gottes hinzugesetzt, wenn sie etwas Unwürdiges über ihn erwähnen mußten, gleichsam als wenn der Schriftsteller jeden Verdacht seines Antheils an dieser Aussage entfernen wollte. In einem arabischen Werke **cod. ms. Bibl. Reg. Ber.**: Ueber die verschiedenen Religionssekten von Isfrajini, fügt der fromme Muhammedaner bei jeder Ketzerei, die er erwähnt, hinzu: تعالي الله مما يقولون «Gott ist erhaben über das, was sie sagen.» Es finden sich solche Doxologieen öfter bei dem Ap., wenn sein Gemüth bewegt ist. 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18. Wie bewegt sein Gemüth vom Götzendienst der Heidenwelt überhaupt wurde, zeigt das *παρωξύνετο* Apg. 17, 16. — Chrys.: *ἀλλ᾽ οὐ διὰ τοῦτό τι παρεβλάβη φησὶν, αὐτὸς μὲν γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας εὐλογητός. ἐνταῦθα δείκνυσιν, ὅτι οὐχ ἑαυτῷ ἀμύνων εἴασεν αὐτοὺς, ὅπουγε αὐτὸς οὐδὲν ἔπασχεν.* — Mit welchem Rechte Mey. sich dagegen auflehnt, daß *εὐλογητός* **celebrandus** übersetzt werde, ist nicht einzusehen. Er verweist auf das in den alttest. Doxologieen gebrauchte בָּרוּךְ, ohne zu bedenken, daß ja dieses nicht bloß Particip. Präteriti, sondern auch Futuri ist, s. Ewald, Krit. Gramm. S. 538. *)

V. 26. Wir bemerkten schon zu *διότι* in V. 21, daß es sich mit dem logischen Nexus dort ähnlich verhalte, wie hier. Das *διὰ τοῦτο* weist nämlich auf den in V. 25. erwähnten Frevel zurück, dessen jedoch schon V. 21—23. Erwähnung gethan und so kann man sagen, *διὰ τοῦτο* beziehe sich eben so wie *διό* in V. 24. auf V. 21. und 22. zurück. So wie V. 25. die Gedanken von V. 22. und 23. nachdrücklicher wiederholte, so führt V. 26. die von V. 24. aus. Schon der 24ste V. hatte ausgesprochen, daß sie selbst die Werkzeuge ihrer Schande an ihren eignen Körpern seien, dieses spricht der Ap. hier deutlicher aus, immer aber mit jener keuschen Zurückhaltung, welche

*) Das gewöhnlich bei Doxologieen citirte Buch: Baruch, oder über die Doxologieen, von Haberfeldt (Leipz. 1806.), bespricht Vieles, was nicht zur Sache gehört, und dagegen das, was zur Sache gehört, nur sehr unvollkommen.

die griechischen Rhetoren mit dem Namen der *περιπλοκή* bezeichnen; s. Hermogenes bei Bremi zu Aeschines adv. Timarch. S. 47. Das Laster der unnatürlichen Unzucht war besonders in Griechenland, aber auch in den Zeiten, wo Paulus schreibt, zu Rom weit verbreitet. Xenophon de Lacedaem. republ. 2, 14. erwähnt, daß Lykurg die Päderastie verboten und setzt dann hinzu: es werde dies aber von einigen nicht geglaubt werden, *ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις.* Auch die ausgezeichnetsten Männer haben in dieser Hinsicht theils gerechter, theils ungerechterweise Verdächtigungen erfahren. Bekannt ist der Streit in Betreff der gegen Sokrates erhobnen Anklage der Päderastie, worüber s. Geßner, de paederastia Socratis in vet. diss. Gotting. II, p. 125. Als Zeitgenosse des Paulus schreibt hierüber Seneca, ep. 95.: Transeo puerorum infelicium greges, quos post transacta convivia alii cubiculi contumeliae exspectant; transeo agmina exoletorum per nationes coloresque descripta. Das anschaulichste Gemälde der Sittenlosigkeit dieser Zeit liefert ein anderer Zeitgenosse des Paulus: Petronius. Auch Weiber machten derselben Schmach sich schuldig. Seneca ep. 59. schreibt: libidine vero ne maribus quidem cedunt pati natae; dii illas deaeque male perdant, adeo perversum commentae genus impudicitiae viros ineunt. Warum der Apostel das weibliche Geschlecht voranstelle? Man muß wohl sagen, da in den Weibern, insofern ihnen vorzugsweise die Schaam zukommt (1 Tim. 2, 9.), die Verwerflichkeit sich am meisten herausstellte, so fühlt der Apostel sich gedrungen, sie zuerst zu erwähnen. Rhetorischer wäre es freilich gewesen, ihre Erwähnung mit einem *ἀλλὰ καί* folgen zu lassen. *Θήλειαι* und *ἄρσενες* ist nicht, wie Reiche will, verächtlicher Weise statt *γυναῖκες* und *ἄνδρες* gesetzt, sondern weil gerade der Geschlechtsbegriff hier hervorgehoben werden mußte. Bei *χρῆσις* ergänze man weder *τῆς θηλείας*, noch auch *τοῦ ἄρσενος* (Fr.) Es bezeichnet schlechthin usum venereum.

V. 27. Nach den besten Zeugnissen ist *ὁμοίως δὲ καί* zu lesen, welches dann anakoluthisch angeschlossen, «gleichfalls aber auch», wie öfters bei den Griechen; Winer, Gramm.

S. 494., Hartung, Partikellehre I. S. 92. Ἐκκαίω, καταφλέγω, αἴθεσθαι τῷ ἔρωτι, wie urere, ardere im Lateinischen, gangbare Worte für den Trieb der sinnlichen Liebe, vgl. πυροῦσθαι 1 Kor. 7, 9. Ἐν ebenso zu nehmen, wie V. 24; ἄρσενες ἐν ἄρσεσι emphatische Zusammenstellung; die Form ἄῤῥην die spätere (Walcken. zu Eur. Phön. S. 22. Lennep zu ep. Phalar. S. 119. ed. Groning.), doch haben gute mss. des N. T.'s an mehreren Stellen die ältere Form ἄρσην (Fr.). Der Artikel τὴν ἀσχημοσύνην als Bezeichnung der ganzen Gattung. Man hat gefragt, worin die ἀντιμισθία bestanden habe, und hat geglaubt, an die verderblichen Folgen der Wollust denken zu müssen (Ch. Schmidt, Ammon, Flatt); da jedoch πλάνη sich auf den theoretischen Irrthum, von welchem das Frühere handelte, zurückbezieht, und der Apostel in den sittlichen Ausschweifungen eine Vergeltung sah, so besteht die ἀντιμισθία ohne Zweifel in der Herabwürdigung, die sie sich selbst zufügten; es trat ein, was die Rabbinen öfter mit der Phrase bezeichnen מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה. Ueber ἐν ἑαυτοῖς s. V. 24. Theod.: ἃ γὰρ οὐδεὶς αὐτοὺς τῶν πολεμίων ἐπειράθη διαθεῖναί ποτε, ταῦτα μετὰ πάσης ἀσπάζονται προθυμίας· καὶ ἣν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν δικαστὴς κατεψηφίσατο τιμωρίαν, ταύτην αὐτοὶ καθ' ἑαυτῶν ἐπισπῶνται.

V. 28. Erweiterung des Gedankens, daß die sittliche Herabwürdigung durch unnatürliche Wollust Strafgericht wegen Unterdrückung der rechten Gotteserkenntniß war. Nicht nur in Betreff der unnatürlichen Wollust, sondern in aller Hinsicht wurde ihr sittliches Urtheil verblendet (V. 32.). In der auffallenden Verblendung der Erkenntniß, welche mit der Sünde Hand in Hand geht, hat auch das Heidenthum eine Nemesis gefunden. Lykurg. adv. Leocratem p. 213.: οἱ γὰρ θεοὶ οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τὴν διάνοιαν παράγουσι, wozu die Verse des Eurip. ὅταν γὰρ ὀργὴ δαιμόνων βλάπτει τινά, τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρενῶν τ. νοῦν τὸν ἐσθλὸν, εἰς δὲ τὴν χείρω τρέπει γνώμην· ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει, s. Ruhnken ad Vell. Paterc. II. c. 57. Καθώς eigentlich nur vergleichend, da indeß Ursache und Wirkung einander parallel sind, so ist es auch

kausal; doch kann man hier bei der ersteren Beziehung stehen bleiben. *Δοκιμάζειν* so viel wie *δόκιμον ἡγεῖσθαι*, hier so viel als der Mühe werth halten, s. die Beispiele bei Wahl. Bei *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* kommt zuerst in Frage, ob *ἐπίγνωσις* in einem andern Sinne als *γνῶσις* zu nehmen, ferner ob *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* dem Sprachgebrauch nach verschieden von *ἐπιγιγνώσκειν*. Nach Rück. wird *ἐπιγιγνώσκειν* für *γιγνώσκειν* nur «vermöge der Vorliebe der hellenistischen Sprache für Komposita gebraucht.» Dieß ist schon insofern nicht richtig, als an mehreren Stellen die Bedeutung anerkennen unleugbar ist (auf die Uebersetzung agnitio bringt hier Erasm.), in anderen Stellen, auch bei Paulus, ist es unzweifelhaft emphatisch, wie 1 Kor. 13, 12., auch in unserm Kap. V. 32. — *Ἔχειν* hat in dieser Phrase, wie in denen, wo es mit dem Part. aor. gebraucht ist, die notio diuturnitatis, wie auch Fr. annimmt. Ueber die Umschreibung mit dem Partic. s. Valken. Phoen. zu V. 712., Hermann zu Viger S. 753. Dieser umschreibt *ἔχω περάνας*: sum in ea conditione, quae est eius, qui perfecit aliquid. Es entspricht ganz dem latein. rem pertractatam, effectam habere. Die Thätigkeit ist im Zustande aufgegangen. Matthiä nimmt die Phrase als bloße Umschreibung, doch scheine der Begriff der Beharrlichkeit bestimmter, als durch das bloße Verbum ausgedrückt, II. S. 1106. Was die Formel *ἔχειν ἐν ὀργῇ*, *δι' ἐλπίδος κτλ.* betrifft, so hat sie ursprünglich wohl auch das Beharren ausgedrückt, *ἔχειν* nämlich = halten; aber nachher wurde sie im Sinne des einfachen Verbums gebraucht, wie unser in Ehren halten = ehren. *) Begünstigt nun der Zusammenhang die emphatische Auffassung, so ist sie anzunehmen, zumal da wohl Paulus die elegantere griechische Phrase nicht ohne Absicht gewählt haben dürfte. Da nun der Ap. von einer ursprünglichen in den Heiden begründeten Gotteserkenntniß gere-

*) Vgl. Viger S. 585 ff. 608. und das lat. in spe habere; man kann auch vergl. *ἐν νῷ ἔχειν* einfach statt *γινώσκειν* bei Plato, s. Beispiele bei Plutarch, Mor. ed. Wyttenb. Lips. I. S. 313. Beispiele für *διά* und *ἐν* in solchen Phrasen hat Locella zu Xenoph. Ephes. gesammelt. S. 183. und 255., aber über den Unterschied von dem einfachen Verbum nichts gesagt.

det hat, so spricht der Zusammenhang allerdings für die emphatische Auffassung. Ἀδόκιμος bildet eine Paronomasie mit δοκιμάζειν, und ist von Beza, Piscat., Erasm. Schmid, Beng., Glöckl. in der aktiven Bedeutung genommen worden: iudicii expers *); man sagt, daß alsdann der Gegensatz zu δοκιμάζειν schärfer hervortrete — genau genommen findet vielmehr eine Antithese zu ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει statt **); man könnte dann übersetzen (Fr.): et sicut non consultum putarunt, deum accurate cognitum habere, tradidit eos deus inconsultae menti. Auch jetzt noch halten wir es nicht für unmöglich, daß der Ap. diesen Sinn wirklich ausdrücken wollte. Weder der Umstand, daß nicht er, auch sonst kein Schriftsteller, δόκιμος im aktiven Sinne gebraucht (Beza zwar findet Tit. 1, 16. diesen Sinn), noch auch die Rücksicht darauf, daß die Etymologie eigentlich den aktiven Sinn nicht zuläßt — insofern ja nämlich δόκιμος nicht von δοκιμάζειν, sondern von δέχομαι herkommt, wie Fr. richtig gezeigt hat — könnte einen ganz entscheidenden Gegengrund abgeben, da man sich ja im Wortspiel manches Ungewöhnliche erlaubt. Sollte sich jedoch zeigen, daß auch bei Annahme der sonst gewöhnlichen passiven Bed. ein passender Sinn entsteht, so wäre es unrecht, von ihr abzuweichen. Dieß nun läßt sich zeigen. Einmal hält sich alsdann die Antithesis strenger innerhalb der Paronomasie, es findet der Gegensatz statt zwischen werth und unwerth; ferner hat der Apostel kurz vorher gerade die Herabwürdigung des Menschen durch jene Laster erwähnt und darauf geht abermals das ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.

V. 29. Die Akkus. πεπληρ., μεστούς hängen, wie schon Erasm. bemerkt, von ποιεῖν ab; weil sie so unreine Gesinnungen haben, thun sie auch das Unwürdige. Dem Apostel steht bei dem Nachfolgenden das Bild eines heidnischen Lebens im Ganzen vor Augen, wie er es in kommunikativer Redeweise Tit. 3, 3. schildert. Daß er in der Aufzählung der Laster nicht planmäßig verfährt, sondern einen συναθροισμός von Aeuße-

*) Auch Luthers Uebersetzung in verkehrten Sinn könnte man so fassen, allein er folgte der Vulg., welche reprobus hat.

**) Bengel sagt daher auch, der Beleg für den ἀδόκιμος νοῦς sei in dem συνευδοκοῦσι V. 32.

rungen der Sünde zusammenstellt, wie sie ihm eben einfallen, das zeigen die Paronomasieen *φθόνου, φόνου* (vgl. Gal. 5, 21. auch Eur. Troad. 763.), *ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους*, daher sich die angeführten Laster auch nicht, wie es Beng. und Glöckl. versuchen, streng in Klassen bringen lassen, außer daß man sagen kann, die erstgenannten seien weniger speciell. Das Bild jener Zeit entwirft auch Seneca de ira l. II. c. 8: **Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva iam scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt.** Viele Ausgaben lesen *πορνείᾳ, πονηρίᾳ*; Koppe und Rück. bemerken, das erstere Wort müsse auffallen, auch wenn es die äußeren Zeugnisse nicht verdächtig machten, da ja die Wollustsünden schon ausführlich besprochen worden — nur allenfalls durch die Paronomasie mit *πονηρία* könne der Ap. zur Erwähnung derselben bewogen worden seyn. Es kommt nun noch dazu, daß *πορνείᾳ* in A. B. C., vielen minusc., in der Kopt., Aethiop. Uebersetzung fehlt; da, wo es gelesen wird, in D* E. G. 2. 46., fehlt *πονηρίᾳ*, oder es wird *πορνείᾳ*, wie in der Vulg., dem *πονηρίᾳ* nachgesetzt. Aus diesen Gründen ist *πορνείᾳ* von Griesb., Lachm., Fr., aus dem Texte gewiesen worden, während Reiche und Mey. es beibehalten wissen wollen. Auch läßt sich einiges für die Beibehaltung sagen. Der Apostel hatte vorher die unnatürlichen Wollustsünden als die tiefste Herabwürdigung der Menschheit vorangestellt; wollte er nun hier ein erweitertes Bild der Laster des Heidenthums geben, so durfte die Erwähnung der gewöhnlichen Wollust nicht fehlen *), die Auslassung aber konnte leicht durch

*) *Πόρνος* bedeutet indeß im Griechischen auch scortum, cinaedum, Lennep zu Phalaris S. 130 Gron.

die Aehnlichkeit der Anfangsbuchstaben mit *πονηρία* veranlaßt werden; wie denn auch einige codd. andere Worte dieses Lasterverzeichnisses auslassen, andere sehr umstellen.*) Dennoch neigen wir uns zur entgegengesetzten Ansicht, einmal um der Wichtigkeit der äußeren Autoritäten willen, sodann weil die Absicht, die wichtigsten Arten der Laster zu nennen, bei dem Apostel nicht angenommen werden kann, da er, wie schon bemerkt, bei dieser Aufzählung durch den Gleichklang sich leiten läßt und überdies sehr ins Specielle geht. So verdient denn die Annahme den Vorzug, daß *πορνείᾳ* von denjenigen in den Text eingeschoben wurde, welche glaubten, der Ap. habe hier alle Ungerechtigkeit erwähnen wollen: wirklich sagen mehrere Scholien bei Matthäi: *γενικῶς εἰπὼν τ. ἀδικίαν, λοιπὸν καὶ τοῖς εἰδικωτέροις αὐτῆς ἐπεξέρχεται.* — Bei der Begriffsbestimmung der nachfolgenden Worte lassen sich die Ausleger theils durch Ammonius, theils durch die ältern griechischen Interpreten leiten, auf welche jedoch nicht immer Verlaß ist. Zwischen *πονηρία* und *κακία* machen Ammonius und Hesychius den Unterschied, daß *κακός* den *πανοῦργος* bezeichne, *πονηρός* den *δραστικὸς κακοῦ*. Die Lexikographen gingen bei dieser Bestimmung wohl von der Etymologie aus und setzten *πονηρός* (*ὁ πόνους παρέχων*) mit aktiver Bedeutung dem zuständlichen *κακός* gegenüber. Die Vulg. hat *πονηρία* durch **malitia** und *κακία* durch **nequitia** wiedergegeben**); Luth. hat Schalkheit und Bosheit; Erasm. und ebenso Fr. wollen nicht *πονηρία*, sondern *κακία* durch **malitia** übersetzt wissen. Beide Worte haben einen allgemeineren und einen besondern Sinn, beide können **nequitia** und **malitia** heißen, aber Etymologie und Sprachgebrauch geben dem *πονηρός* als gewöhnliche Bedeutung **malignus** oder **malitiosus** (ebenso **dolus** von **dolere**) und dem *κακός* die Bedeutung **nequam**; in den andern Stellen des N. T.'s, wo *κακός* vorkommt, lassen sich beide Bedeutungen vertheidigen, da überall die **malitia** in der **nequitia** mit gefaßt gedacht werden kann, Apg. 8, 22. 1 Kor. 14, 20., Eph. 4, 31., Tit. 3, 3., 1 Petr. 2, 16.***)

*) Bei asyndetisch verbundenen Worten auch in den Mss. der Klassiker häufig; Bremi zu Dem. de Cherson. §. 69.

**) In der Itala fehlt das letztere.

***) Zu *πλεον.* vgl. Juvenal 1, 87.: et quando uberior vitiorum

Κακοήθεια von Aristoteles definirt: *τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν τὰ πάντα,* die It., Vulg. übersetzen **malignitas**; nahe verwandt *κακόνοια.*

V. 30. 31. *Κατάλαλος* im Verhältniß zu *ψιθυριστής* das allgemeinere Wort, also von jedweder, nicht bloß heimlicher Verleumdung. — Bei *θεοστυγεῖς* ist eine dreifache Frage zu beantworten, 1) ob *θεοστυγής* aktiven oder passiven Sinn hat; 2) ob der aktive vom passiven Sinne durch den Accent zu unterscheiden sei; 3) welche von beiden Bedeutungen an dieser Stelle die passendste. Vgl. die Verhandlungen über dieselben Fragen in Fr., Sendschreiben S. 19. ff., Präliminar. S. 40. ff., und meine Beiträge zur Spracherklärung des N. T.'s S. 73. ff. Was die erste Frage betrifft, so kommt *θεοστυγής* in dem uns bekannten griechischen Sprachgebrauch nur in der passiven Bedeutung vor, vgl. Eurip. **Troad.** V. **1295. Cycl.** V. 395. und 598.; außerdem eine von Reiche citirte Stelle aus Athanasius. Indeß haben andere **adj. composita** auf — *ής,* die auf gleiche Weise zusammengesetzt sind, allerdings aktiven und passiven Sinn, so *θεομισής, βροτοστυγής;* dies wird auch von Fr. zugegeben. Da nur in den **adj. compositis** der zweiten Deklination durch die Accentveränderung der aktive und passive Sinn unterschieden wird, so haben Beza, Grot., Böhme auch hier *θεοστύγεις* accentuirt. Daß die Alten so accentuirten, dafür kann jedoch nur Ein Zeugniß, der Scholiast zu Aristoph. **Aves** V. 1555. angeführt werden, welcher dies in Bezug auf das Wort *θεομισής* ausspricht. Wie jedoch Fr. richtig bemerkt, so zeigt der Ausdruck des Scholiasten, daß derselbe dabei nicht eine überlieferte Regel vor Augen hat, sondern nach eigener Konjektur spricht; da nun eine andere Auktorität für diesen Gebrauch fehlt, so muß man in seine Angabe Zweifel setzen. An unserer Stelle hat die Itala und Vulg. dem Worte die passive Bedeutung, **deo odibilis** gegeben, Cypr. (**abhorrentes deo, ep. 68.**), Luth. und die meisten nach ihm, die aktiven Gottesverächter. Auch Suidas und Oekumen., dringen auf die pass. Bedeutung, Theoph. aber stellt beide Bedeutungen ohne Entscheidung neben einander:

---

copia? quando major avaritiae patuit sinus. Zu *δόλου* vers. 3, 41.: **quid Romae faciam? mentiri nescio.**

für die passive Bedeutung hat sich nun im Widerspruch mit den meisten Kommentatoren neuerdings Fr. entschieden. Den Grund, welchen Calvin gegen die Uebersetzung der Vulg. geltend macht, daß ja hier nur von Fehlern der Menschen die Rede sei, beseitigt er durch die schon von Pareus gemachte Bemerkung, daß ein Gottverhaßter im Sprachgebrauche der alten Welt ganz so viel, wie ein Gottloser, ein Verruchter. Vgl. allerdings Plato im Euthyphron c. 8., die Bemerkungen von Spanheim zu Aristoph. Plutus v. 491 und Sturz, observat. philol. de verbo *ἄθεος* in comm. soc. phil. Lips. II. S. 64 ff. Charakteristisch ist es, wenn Fr. dabei mit Anführung von Soph. Ajax V. 132. (*τοὺς δὲ σώφρονας φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς*) bemerkt: At non cogitarunt hac totam antiquitatem sententia ductam esse, ut deos amare probos, odisse improbos homines statueret — gleich als wäre diese sonderbare alterthümliche Meinung in neueren Zeiten wieder ganz abgekommen. Hätte nun hier der Ap. bloß einen *συναθροισμός* von Schmähungen und Scheltwörtern gehäuft, so würden wir allerdings kein Bedenken tragen, für *θεοστυγεῖς* die passive Bedeutung anzunehmen; da wir aber eine Reihe von Lastern vor uns haben, so ist dieses doch gar nicht annehmbar. Auch Mey., der sonst nach Möglichkeit sich an Fr. anzuschließen sucht, fühlt das Unpassende so sehr, daß er *θεοστυγεῖς*, es passivisch nehmend, an *καταλάλους* anschließen will. Der Apostel denkt also an solche Heiden, von denen Cyprian spricht, die von einem schweren Geschick betroffen die Götter anklagen und die Vorsehung beschuldigen, an prometheische Charaktere. — Es folgen drei Arten des Uebermuthes, der Uebermuth im engern Sinne, der Andere mit zügelloser Willkür behandelt (*ὕβρις*), die Selbstgefälligkeit (*ὑπερηφανεία*) und die Prahlerei gegen Andere (*ἀλαζονεία*), vgl. Tittmann, de Synon. I. S. 71. *Ἐφευρετὰς κακῶν* drückt einen hohen Grad der *πονηρία* aus; so heißt es 2 Makk. 7, 31.: *σὺ δὲ, πάσης κακίας εὑρετὴς γενόμενος, οὐ μὴ διαφύγῃς τὰς χεῖρας θεοῦ.* *Ἀσυνέτους* scheint in dieser Aufzählung nicht an seinem Orte zu stehen und ist daher von Grot. und Flatt für verdächtig erklärt; mit Unrecht sagt Grot. und nach ihm Wolf, daß der Syrer es auslasse; er hat es vor *γο-*

νεῦσιν ἀπειϑεῖς gesetzt. Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch würde man an die auf verkehrter Gesinnung ruhende Blindheit gegen göttliche Dinge zu denken haben, Röm. 3, 11. In diesem Zusammenhange von Versündigungen gegen die Nächstenliebe möchte aber vielmehr an den aus wilder Leidenschaft hervorgehenden Unverstand zu denken seyn. Ἀσπόνδους, unversöhnlich, wird von ABD* EG ausgelassen und von Mill und Fr. für ein Einschiebsel aus 2 Tim. 3, 3. erklärt. Allerdings sind die Zeugnisse dagegen bedeutend, nur will jener Erklärungsversuch, wie es hieher gekommen, nicht genügen, da man doch nur in denjenigen Fällen eine solche Einschiebung aus einer andern Stelle erwarten kann, wo man sie als eine Reminiscenz ansehen kann, welches hier nicht der Fall ist.

V. 32. Οἵτινες führt ebenso wie V. 25. eine Begründung ein. Uebereinstimmend mit Kap. 2, 15. wird auch den Heiden ein inneres sittliches Gericht zugeschrieben. Mel.: **Tunc agnoscit conscientia, quodlibet peccatum morte dignum esse, cum intuetur Deum et sentit iram Dei et reputat, quantum malum sit neglectio Dei, vel contumacia adversus Deum.** Die Erwähnung der Todesstrafe ist befremdend, da ja doch von göttlichem Gericht die Rede ist, und überdies jene Laster vor weltlichem Gericht nicht mit dem Tode bestraft wurden. Ist nun von göttlicher Strafe die Rede, so scheint nicht angemessen, etwa an ein plötzliches göttliches Verhängniß zu denken (Schlichting), sondern es ist alsdann ϑάνατος hier wie 6, 16. und 21. 8, 13. als Bezeichnung des Gegensatzes der ζωὴ αἰώνιος anzusehen (Seml. Reiche, Kölln.), und wir haben auf die Entwickelung dieses Begriffes zu K. 5, 12. zu verweisen. Das συνευδοκοῦσι spricht einen noch höheren Grad der Verderbniß aus, als das ποιεῖν, es deutet auf eine Erkenntniß, in welcher das angeborne Bewußtseyn, das vorher erwähnt wurde, bereits unterdrückt ist. Mel. erklärt eigenthümlich: **non ut in foro dicimus, consentientes, qui manifeste adjuvant aut defendunt aliorum scelera, sed eos, qui in sua natura titillantur similibus inclinationibus, etiamsi eas non proferunt.** Aber wie kann diese **concupiscentia** als ein höherer Grad als das ποιεῖν bezeichnet werden? Auch liegt doch in dem

κρίνειν K. 2, 1. der Gegensatz zu diesem συνευδοκεῖν. Die Lesart erscheint sehr turbirt. Die It. und Vulg. lesen: **Qui quum iudicium dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam (quod) qui talia agunt, digni sunt morte, et** (fehlt in der It.): **non solum, qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.** Isidorus Pelus. epp. IV, 60. erwähnt, daß Mehrere lesen wollten: *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτὰ, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσι*, welches auch cod. 13. liest, nur mit Weglassung des Artikels. Isidorus glaubt, es sei diese Lesart durch solche entstanden, welche sich darein nicht finden konnten, daß das *συνευδοκεῖν* einen höheren Grad der Verwerflichkeit, als das *ποιεῖν* haben sollte. Fr. nun bemerkt dagegen, daß diese Bedenklichkeit auch bei der andern angenommnen Lesart bleibe, und schlägt vor, die Entstehung der von Isidor erwähnten Lesart sich folgendermaßen zu denken. Man sei davon ausgegangen, daß die Dative *ποιοῦσιν* und *συνευδοκοῦσι* von *εἰσίν* abhingen und habe deshalb die Nominative — und zwar ohne Artikel — an die Stelle gesetzt, *ποιοῦντες* und *συνευδοκοῦντες*; bald habe sich der Mangel des Artikels bemerklich gemacht und dieser sei hinzugefügt worden; nun habe man aber noch wahrgenommen, daß *ἐπιγνόντες* seines Verbums ermangele, weshalb cod. D. E. hinzugefügt *οὐκ ἐνόησαν ὅτι*, cod. G. *οὐκ ἔγνωσαν*. Fr. hat zu erwähnen unterlassen, daß schon Erasm. in der Anmerkung zum ersten Verse des 2. Kap. darauf aufmerksam gemacht, jene Lesart setze die Annahme voraus, daß der Ap. den Solöcismus begangen, den Dativ statt des Akkus. zu setzen. Allein eben dies, daß irgend Jemand einen solchen ungeheuren Solöcismus hier angenommen in einem an sich ganz planen Satze, widerstreitet doch aller Wahrscheinlichkeit. Sollte nicht vielmehr das *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες κτλ.* als ein Glossem anzusehn seyn, welches den Zweck hat, aufmerksam darauf zu machen, daß, da der Apostel hier das *συνευδοκεῖν* für noch schlimmer als das *ποιεῖν* erklärt, auch das *συνευδοκεῖν* todeswürdig sei? Dabei mochte der Glossator auch Matth. 5, 21—28. im Sinne haben. Nachdem nun diese Glosse in den Text gekommen, entbehrte *ἐπιγνόντας* des verb. fin. und so entstanden die Zusätze *οὐκ ἐνόησαν κτλ.*

Kapitel II.

Inhalt.

Auch der Jude bedarf der Gerechtigkeit aus Gott, denn, wenngleich mit besserer Erkenntniß ausgerüstet, ist er doch nicht minder ein Gesetzesübertreter. V. 1—29.

V. 1. Es frägt sich 1) wie knüpft *διό* an den Schluß von K. 1. an? 2) wen hat der Ap. unter dem *ὁ κρίνων* im Sinne? Wir beantworten die letztere Frage zuerst. Der Ap. kann *πᾶς ὁ κρίνων* gebraucht haben, ohne an eine bestimmte Gattung von Personen zu denken (Herv., Calv., Mel., Beza. Bucer), er kann vorzugsweise Heiden — die richtenden Obrigkeiten (Chrys., Theod., Grot.), die Philosophen (Cler.)*), die besser Gesinnten unter ihnen überhaupt (Olsh.) — im Auge gehabt haben, oder auch die Juden (Beng., Wetst., Koppe, Rück., Fr.). Nach der ersteren Ansicht hat der Ap. die Absicht, zu zeigen, daß auch jene Klasse der Menschheit, die von den groben Ausbrüchen des Lasters sich frei hält, nicht minder sträflich sei; da bei rechter Prüfung sie im Grunde ihres Wesens sich ebenfalls schuldig fühlen müßte. Calv.: **etiamsi iudices, nihilominus agis. Et agere dicit, quia non recto sint animo, quandoquidem proprie animi est.** Mel.: **qui praeditus moribus civilibus, damnat eos tantum, qui obnoxii sunt manifestae turpitudini, nec damnat seipsum... is eadem facit, id est, habet impietatem in mente, dubitat, an Deus curet humana, an puniat, exaudiat homines etc.** Da jedoch eben diese Rechtfertigung des *τὰ αὐτὰ πράσσεις* noch nicht befriedigt, so erklärt Olsh. dies letztere von der Aeußerung desselben sündlichen Princips, die sich im Richten selbst kund giebt (Matth. 7, 1. 5, 22.), und meint, daß der Ap., wiewohl er eigentlich nur an

---

*) Pellic., welcher zwar nicht ausschließlich an Philosophen gedacht wissen will, sondern an alle, welche den sträflichen Wandel durch gleißende Worte verderben wollen, seien es Heiden oder Juden, erinnert doch an das, was Seneca von jenen philosophischen Scheinrednern, welche lasterhaft lebten, sagt, **eos fuisse in convicium suum disertos.**

die bessere Heidenwelt dachte, doch die Absicht hatte, daß der stets zum Richten so bereitwillige Jude sich mit getroffen fühlen sollte. Dafür, daß der Ap. von vorn herein den Juden meine, werden von **Rück.** folgende Gründe geltend gemacht: 1) V. 9. wird Jude und Heide auf eine solche Weise zusammengestellt, daß erhellt, der vermeinte Vorzug des Juden vor dem Heiden habe keinen Grund, 2) Kap. 3, 1. spricht Paulus so, als habe er den Juden bereits alle Vorzüge abgesprochen, was er nicht thun konnte, wenn er nicht hier schon von ihnen gehandelt hatte, 3) V. 17. wird der Jude namentlich und zwar so angeredet, daß man durchaus annehmen muß, der Ap. spreche zu derselben Person, an die schon das Vorhergehende gerichtet gewesen. Genannt werde der Jude aus demselben Grunde nicht, aus welchem auch der Heide am Anfange des ersten Kap. nicht genannt worden. Wir fügen noch hinzu, daß unserer Ansicht nach schon V. 4. eine Beziehung auf den Juden deutlicher hervortritt, und die ausdrückliche Erwähnung desselben V. 9. durch V. 8. vorbereitet wird. Unsere Ansicht ist demnach diese: *πᾶς ὁ κρίνων* ist allerdings ganz allgemein, doch hat der Ap. den allgemeinen Satz vorangeschickt, um ihn bei den Juden in Anwendung bringen zu können. Auf diesen allgemeinen Satz wurde der Ap. durch V. 32. des ersten Kap. geleitet; dort war der Beifall, welcher dem Laster gezollt wird, gestraft worden. So wurde denjenigen Gelegenheit zur Selbsterhebung dargeboten, welche es am Richten nicht fehlen ließen. Meister in diesem Richten waren die Juden, und wiederum vorzugsweise gegenüber den Heiden. Gal. 2, 15. zeigt, wie der Heide schon als Heide das Prädikat des *ἁμαρτωλός* erhielt; wie der Jude auf sein Gesetz gestützt den moralischen Kritiker des Heiden machte, zeigt weiter unten V. 18—20. auf's Deutlichste. Ebendaselbst zeigt aber auch V. 21—24., daß damals unter den Juden ein nicht geringerer Grad von Sittenlosigkeit statt fand. So konnte denn der Ap. in Betreff des Juden mit allem Rechte aussprechen, daß sein Richten ihn noch nicht unsträflich mache, er konnte ihm auf den Kopf zusagen, daß was er richte in seinem eigenen Leben vorkomme. Wenn **Olsh.** im Gegensatze hiezu bemerkt, das jüdische Leben sei doch im Ganzen nicht so verderbt, wie das der Heiden gewesen, und daß es doch ein

zu hoher Grad von Verblendung gewesen sein würde, wenn derjenige, der selbst einem Laster ergeben, dasselbe an Andern mit Härte hätte rügen wollen, so antworten wir nur, daß der Ap. V. 21 ff. dies wirklich den Juden zur Last legt, und daß wahrlich Beispiele solcher Selbstverblendung in keiner Zeit fehlen werden, zumal wenn wir festhalten, daß ja hier immer der Jude gegenüber den Heiden als Volk gedacht wird. — Viele Schwierigkeit hat den Interpreten stets das διό am Anfange des Satzes gemacht. Die meisten Ausleger knüpften es an jenes ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα κ. τ. λ. in V. 32. des ersten Kap., wogegen Benecke, Glöckl., Kölln., welchen sich auch Rück. anzuschließen geneigt ist, die Partikel mit dem Hauptgedanken von K. 1, 18 ff. in Beziehung setzen, in welchem ganzen Abschnitte von der Aeußerung des göttlichen Zornes an dem Sünder die Rede ist. Besonders hat Rück. in der 2. A. gezeigt, daß die Beziehung auf jenen Nebensatz in V. 32. keineswegs so befriedigend ist, wie die neuern Interpreten zu meinen scheinen: einmal ist jener Satz ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα — θανάτου εἰσὶν nicht der Hauptgedanke von V. 32.; sodann würde, auch wenn man diese Anknüpfung zugestände, immer noch nicht folgen, daß der Richtende ἀναπολόγητος ist, sondern daß er ἄξιος θανάτου. Die Zurückbeziehung auf den Hauptgedanken des letzten Theils des ersten Kap. ist sehr prekär, und immer müßte man dann die Ungenauigkeit annehmen, daß ἀναπολόγητος statt eines andern Wortes, etwa statt ὑπόδικος (3, 19.), stehe, und es eigentlich heißen müßte: διὸ καὶ σὺ ἀναπολόγητος. Bei dieser von allen Auslegern gefühlten Schwierigkeit schlagen wir einen neuen Weg ein: wir nehmen διό in demselben Sinne, in welchem παρὰ τοῦτο 1 Kor. 12, 15. vorkommt (s. Winer S. 383., wo auch Beispiele desselben Gebrauchs bei Profanscribenten) darum d. i. bei alle dem — in unserer ältern Sprache drum, vgl. z. B. das Distichon von Angelus Silesius:

„Ich lieb' ein einzig Ding und weiß nicht, was es ist,
Und ob ich es nicht weiß, drum hab' ich es erkiest."

Dürfen wir διό so auffassen, so entsteht ein scharfer Gegensatz zu συνευδοκοῦσιν, wie gerade einen solchen der ganze Gedankenzusammenhang erfordert. — Ἐν ᾧ nach Erasm., Beza

instrumental für: *ἐν τούτῳ ὅτι*, nach Wetst., Kölln. temporal: während. Nach Vulg., Luther; worinnen: dies am richtigsten wegen *τὰ αὐτά*, wie schon Pisc. bemerkt — *Ὁ κρίνων* nicht als Vocat. zu nehmen, sondern als Nom. mit dem Verbum zu konstruiren: «du, der Richter, thust dasselbe», mit ironischem Nachdruck nachgesetzt. Auch in den Klassikern ist häufig der Nom. mit Artikel, statt ihn mit dem Verbo zu konstruiren, für Vok. gehalten worden, worüber Lennep zu **Phalar. ep. p. 108. ed. Lips.** Wider die Autorität aller griechischen Subsidien liest die Vulg., welcher sich Luther anschließt, *ἃ κρίνεις*, wodurch der Satz an Schärfe verliert. —

V. 2. Auch wir möchten nicht glauben, daß *οἴδαμεν* sich mit Bestimmtheit auf die Kunde des jüdischen Gesetzes beziehe (Koppe, Rosenm.*); der Ap., welcher von den Heiden das aussagen konnte, was in K. 1, 31. und in 2, 15. liegt, konnte wohl auch bei den Heiden ein solches Bewußtseyn der göttlichen *δικαιοκρισία* voraussetzen, daher *οἴδ.* der Ausdruck der allgemein menschlichen Erfahrung seyn könnte, wie auch 8, 22., indeß 3, 19. 7, 14. 8, 28. hat der Ap. beim Gebrauch des Worts doch wohl Christen vor Augen (1 Joh. 3, 2.). *Κατὰ ἀλήθειαν* kann nicht mit Raphel, Koppe im Sinne von *ἀληθῶς* genommen werden, denn nur dies will der Ap. darthun, daß Gott durch jenes *κρίνειν* sich nicht in seinem Gerichte werde irre machen lassen; de W. behauptet, es könne das Adv. nur adjektivisch genommen werden, als wenn stünde *τὸ γὰρ κρίμα τ. θεοῦ, τὸ κατὰ ἀλήθειάν ἐστιν ἐπὶ κτλ.*, und zwar darum, weil *ἐστίν* nicht heißen könne findet statt; allein da *εἶναι εἰς* ganz gewöhnlich vorkömmt und öfter auch durch stattfinden übersetzt werden mag (z. B. 1 Kor. 14, 22.), so ist kein Grund, warum es nicht auch hier so gebraucht seyn kann. Fr. führt das ganz entsprechende Beispiel Apg. 4, 33. an.

V. 3. 4. *Δέ* ist adversativ, der Angeredete weiß auch von dem unpartheiischen Gerichte Gottes, er glaubt aber thörichter Weise, daß es ihn nicht treffen werde. Das Demon-

---

*) Nicht Grot., wie Reiche angiebt; vielmehr sagt Grot.: ipsa ratio nos docet.

strat. τοῦτο hebt diesen Gegensatz noch mehr hervor, Win. S. 151. Σύ, um die Einbildung des Angeredeten zu markiren, daß gerade bei ihm eine Ausnahme statt finden werde. Hat der Ap. den Juden im Auge, so findet man die Voraussetzung einer solchen Einbildung ganz natürlich. Fassen wir des Satzes Sinn auf diese Weise, so ergiebt sich, daß folgende von Pelag. und Chrysost. herausgehobne Gegensätze, wenn auch an sich richtig, doch nicht hier vom Ap. beabsichtigt sind. Pel.: Si enim tu peccatorem tibi similem iudicas, quanto magis deus iustus te iudicabit iniustum. Chrys.: Τὸ σὸν οὐκ ἐξέφυγες κρίμα καὶ τὸ τοῦ θεοῦ διαφεύξῃ; — Das ἤ führt eine andere Voraussetzung ein, daß nämlich der Angeredete aus seiner bisherigen Straflosigkeit den Schluß auf die endliche Straflosigkeit mache. Hat der Ap. das jüdische Volk hiebei vor Augen, so darf man wohl annehmen, daß er an das Strafgericht denkt, welches der Herr Jerusalem und der jüdischen Theokratie geweissagt hat. Die drei Prädikate χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία dienen dazu, den Begriff nach seinem ganzen Umfange darzustellen; das erste bezeichnet die Eigenschaft, nach welcher Gott freiwillig und gern Gutes thut, das zweite die Nachsicht gegen den Sünder, das dritte das Aufschieben der Strafe, vgl. Tittmann de synon. I. S. 194. f. Fr. und Mey. eifern gegen die bei ἀγνοῶν von Grot., Reiche, de W. angenommene Bedeutung non considerans; allein ἀγνοέω heißt auch nicht verstehen, wie νοέω verstehen, Marc. 9, 32. Xen. Mem. I. 2, 33.; dies dem Sinne nach so viel als non reputans. Das Präs. ἄγει kann, wie auch das Imperf., als unvollendete Zeit die Bed. des conatus haben (Joh. 10, 32.; 13, 6.); damit verwandt die Bed.: «sie kann führen» (Apg. 22, 5.). Doch bedarf es hier dieser Auffassung nicht; man kann dabei stehen bleiben, daß es in der Natur der χρηστότης liegt, zu der μετάνοια zu führen.

V. 5. 6. Wichtige Stelle zur Beurtheilung des Verhältnisses göttlicher Gerechtigkeit zum Sünder. Bleibt der Sünder in Folge der göttlichen χρηστότης eine Zeit lang straflos, ohne Buße zu thun, so kommt dabei die göttliche Gerechtigkeit nicht zu kurz, denn jegliche freventlich verschmähte Gnade wird

über dem Haupte des Sünders zur Strafe. Theod.: *καλῶς δὲ καὶ τὸ θησαυρίζεις σεαυτῷ τέθεικε, δεικνὺς ὡς οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἢ λόγων ἢ ἔργων παραδέδοται λήθῃ.* Chrys.: *θησαυρίζεις γάρ, φησι, σεαυτῷ ὀργὴν, τὸ πάντως ἀποκείμενον δηλῶν, καὶ δεικνὺς οὐ τὸν δικάζοντα, ἀλλὰ τὸν κρινόμενον αἴτιον τούτου· σεαυτῷ γάρ, φησι, θησαυρίζεις, οὐχ ὁ θεός σοι· ἐκεῖνος γὰρ πάντα ἐποίησεν ὅσα ἐχρῆν κτλ.* *Θησαυρίζεις* bildet den Gegensatz zu dem *πλοῦτος τῆς χρηστότητος; σεαυτῷ* **dat. incomm.** *Κατά* nicht durch (Rosenm.) — bei welcher Auffassung auch der Sinn wesentlich leidet — sondern nach Maaßgabe; insofern die Begriffe vermöge, gemäß in die instrumentale Bed. übergehen, könnte es übrigens der Sprache nach auch so gefaßt werden, s. zu dem *κατά* V. 7. *Ἡμέρα ὀργῆς* nach Ezech. 22, 24. Zeph. 2, 2. 3. von den göttlichen Sichtungszeiten, in denen die *ὀργή* offenbar wird, wie Apok. 6, 17., der Tag — die konkretere Zeitbestimmung ist malerischer, im Kuran noch emphatischer الساعة die Stunde für den Gerichtstag (z. B. Sura 6.). *Ἐν ἡμέρᾳ* gewöhnlich für *εἰς ἡμέραν* erklärt (Luth.), während Fr., Mey. darauf dringen, es enger an *ὀργή* anzuschließen und zu übersetzen: der am Zorntage ausbricht; wir vergleichen Jak. 5, 3. *ὡς πῦρ ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* so wie das *ἐν ἡμέρᾳ* in unserm Kap. V. 16. und nehmen die gewöhnliche Brevilоquenz an, nach welcher das *εἰς* mit eingeschlossen zu denken ist, Winer S. 390. Vor *δικαιοκρισίας* liest cod. D** und mehrere Minusk., Uebersſ. und Väter ein *καί*, welches Bengel um der Harmonie des doppelten *καί* in V. 4. willen, *καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας*, als ächt empfiehlt. Allein die äußern Zeugnisse für dasselbe sind nicht stark und was innere Gründe anlangt, so läßt sich dann *ἀποκαλύψεως* nicht leicht erklären. Man müßte entweder mit Orig. an die Offenbarung dessen, was geheim ist, überhaupt denken (Röm. 2, 16.), oder mit Fr. an die *ἀποκάλυψις χριστοῦ*, welche mit dem Strafgericht verbunden ist, 1 Kor. 2, 7. 8; 1 Thess. 5, 2; 2 Thess. 1, 7.; bei dieser letztern Annahme wäre jedoch *χριστοῦ* unentbehrlich, und wollte man annehmen, der Ap. habe *τοῦ θεοῦ* mit *ἡμέρα* verbunden und die *ἀποκάλυψις*

χριστοῦ an dieser Stelle ἀποκάλ. θεοῦ genannt, so ist hiegegen zu erinnern, daß, da ὀργῆς für sich steht, der Leser voraussetzen muß, auch ἀποκαλύψεως stehe für sich und der Gen. τοῦ θεοῦ sei nur mit δικαιοκρισίας zu verbinden. Wir machen demnach den Genitiv δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ von ἀποκαλύψεως abhängig, und gerade das Ungewöhnliche dieser Verbindung mag die Einschiebung des καί veranlaßt haben. Die δικαιοκρισία Gottes wird ja in der gegenwärtigen Welt nur auf unvollkommne Weise offenbart, denn es muß — sagt Orig. mit Berufung auf 1 Tim. 5, 24. — erst die Wirkung jedes guten und jedes bösen Werkes ausreifen, so daß dieses Wort des Ap. an die Worte der Messiade erinnert (Ges. XIX, 19.):

Gott gehet unter den Menschen
Seinen verborgenen Weg mit stillem Wandeln, doch endlich,
Wenn er dem Ziel sich naht, mit dem Donnergang der Entscheidung.

V. 7. 8. Wir haben zuerst die Struktur, dann die einzelnen Worte, zuletzt den Gedanken zu erläutern. Auf dreifache Weise sind die Worte konstruirt worden. Erstens ἀποδώσει wird zu den drei Akk. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ergänzt: τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν (ἀποδώσει) ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν, ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον (Dekum.), oder τοῖς μὲν, καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν (ἀποδώσει), ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον (als Apposition zu τοῖς μέν), so Reiche *).

---

*) Reiche führt S. 190. Chrys. unter denen auf, welche ἀποδώσει mit ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον verbunden haben, S. 191. aber heißt es von Chrys. und Theoph., beide hätten ἀποδώσει mit δόξαν κ. τ. κ. ἀ. verbunden. So steht dieser Kommentator mit sich selbst in Widerspruch. Was Chrys. anlangt, so kann man einigermaaßen zweifelhaft seyn, wie er die Worte gefaßt habe; ich bin indeß geneigt, zu glauben, er habe ἀποδώσει mit δόξαν κ. τ. κ. ἀ. verbunden. Bei Theoph. ist dagegen die Sache klar, er folgt offenbar der Konstruktion, welche zu ζωὴν αἰώνιον das ἀποδώσει ergänzt: ὁ θεός, φησι, τοῖς μὲν ζητοῦσι τὴν μέλλουσαν δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀεὶ ἐνθυμουμένοις ταύτην, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἀφθαρσίαν, ἐν τῇ ἀναστάσει δηλαδὴ ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον.

Zweitens: τοῖς μὲν καθ' ὑπομ. ἔργ. ἀγαθ. (sc. οὖσι), δ. καὶ τ. καὶ ἀ. ζητοῦσι (als Apposition oder als Kausalsatz), ζωὴν αἰώνιον (ἀποδώσει); so Bengel, Griesb., Knapp, Fr. Drittens: καθ' ὑπομ. ἔργ. ἀγαθ. als nähere Bestimmung zu ζητοῦσι und ἀποδώσει zu ζωὴν αἰώνιον ergänzt; so Vulg., Orig., Erasm., Calv., Grot., Olsh., de W., Rück. Ganz konkret Luther: «nämlich Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben.» Wir ziehen die zuletzt erwähnte Struktur vor; entgegensetzen läßt sich ihr nichts Triftiges, für sich hat sie die größere Einfachheit und Koncinnität. Die von Fr. vertheidigte Auffassung, nach welcher οἱ καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (sc. ὄντες) zu einem Begriffe verbunden wird, kann zwar nicht durch die Bemerkung widerlegt werden, welche Köllн. über die Bed. von κατά macht, aber durch die Verweisung auf das οἱ κατὰ σάρκα und οἱ κατὰ πν. ὄντες Röm. 8, 5. ist doch auch noch gar nicht erwiesen, daß κατά ebenso zur Umschreibung gebraucht wurde, wie ἐκ auch in dem gleich nachfolgenden ἐξ ἐριθείας steht, so daß man also gesagt hätte οἱ κατὰ φιλοσοφίαν für οἱ φιλόσοφοι, οἱ κατὰ ἀγάπην für οἱ ἀγαπῶντες. Findet sich überdies das καθ' ὑπομονήν in irgend einem Satze so gestellt, daß uns die Beziehung des Worts auf ein ζητεῖν nahe gelegt ist, so wird man in Erinnerung der häufigen Stellen, wo von τρέχειν δι' ὑπομονῆς, καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ κ. τ. λ. die Rede ist, gewiß geneigt seyn, diese Beziehung anzunehmen. Κατά haben hier sehr Viele, Schlichting, Rosenm., de W., Rück., instrumental genommen, der letztere mit Berufung auf Kap. 4, 16. 1 Kor. 12, 8.; an allen betreffenden Stellen, wo κατά geradezu für διά genommen wird, ist es richtiger, bei der Bed. vermöge zu bleiben, hier hat man indeß keine Veranlassung, von der gewöhnlichen adverbialen Fassung abzugehen, vgl. z. B. 1 Kor. 2, 1. Ὑπομονή nach dem Vorgange der Vulg., welche patientia hat, von Luther an allen Stellen «Geduld» übersetzt; richtiger schon Erasm., Calvin: perseverantia, Beza: patiens exspectatio. Klee, Reiche, Rück. fassen den Sing.

ἔργου als absichtlich gesetzt mit Bezug auf die Eine durchgehende sittliche Gesinnung des gesammten Handelns, aber es kommt zu häufig kollektiv vor, als daß man daran denken könnte, 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11. Gal. 6, 4. Jak. 1, 4. — In den drei Worten δόξα, τιμή, ἀφθαρσία liegt wohl nicht gerade, wie Olsh. will, ein Klimax; δόξα bezieht sich auf den Zustand der Verklärung (Kap. 5, 2. 8, 17. 18. 2 Tim. 2, 10.), τιμή auf die Anerkennung derselben (2 Tim. 2, 12. Offenb. 20, 6.), ἀφθαρσία auf die ununterbrochne Fortdauer (1 Kor. 15, 53. 1 Petr. 1, 4.); übrigens findet sich τιμή häufig mit δόξα verbunden, Hebr. 2, 7. 3, 3. 1 Petr. 1, 7. und dient also nur zur Amplifikation der δόξα. — Wir haben nun die dogmatische Frage zu beantworten, wie der Ap. den bessern Heiden und Juden die ζωὴ αἰώνιος verheißen könne, welche doch nur durch Christum gewonnen wird, 1 Tim. 1, 16. 6, 12. 2 Tim. 1, 10. Tit. 3, 7. Schon die ältere luth. Dogmatik bei Gerhard, Calov hat hierauf erwiedert, der Ap. spreche von gesetzlichem Standpunkte aus; die Verheißung des Gesetzes ist wirklich die ζωή, wäre nur der Mensch im Stande, es zu erfüllen, Röm. 10, 5. Gal. 3, 21. Im Wesentlichen sagt dasselbe de W.: «Der (materiale) Maaßstab dieses Gerichts sind die Werke d. h. Handlungen des Menschen, wodurch keineswegs der Rechtfertigungslehre des Ap. widersprochen wird, denn diese hebt die ursprüngliche sittliche Zurechnung nicht auf, sondern setzt sie vielmehr voraus und macht das Ergebniß derselben, daß kein Mensch dem göttlichen Gesetze Genüge leistet zur Vollendung des sittlichen Charakters durch den Glauben geltend.» **Bona opera sunt via regni, non causa regnandi**, sagt Bernhard tract. de grat. et lib. arb. sub fin., dessen Worte sich Gerhard aneignet, loci T. VIII. S. 135. Von Fr. wird dagegen eingewandt, da Paulus den schlechten Juden und Heiden die Qualen der Gehenna „vere atque omnino" verkündigt habe, so folge auch, daß er den frommen Juden und Heiden „non magis serio ac simpliciter" das ewige Leben verheiße — allerdings, sobald nur feststeht, was aber eben nicht feststeht, daß die Bedingung, unter der das ewige Leben verheißen, eben so treulich erfüllt wird, als die, unter welcher

die Gehenna verheißen! *) Daß dieser Ausleger beinahe eine Freude daran hat, seinen Schriftsteller möglichst ideenlos und kraß erscheinen zu lassen, zeigt sich besonders bei dieser Stelle. Nach Fr. soll nämlich der Ap. hier den frommen Juden und Heiden die Seligkeit verheißen haben: quia, quanta in Judaeis esset et paganis ad perfectam virtutem virium imbecillitas, in tempore non meminisset; oder es bleibe nur übrig, ut ap. in hac sententia fuisse credas, tametsi via regia per fidem in Chr. repositam ad sempiternam felicitatem pervenitur, esse tamen etiam semitam, quae per honestatem nonnullos Judaeos et paganos eodem ferat. Aber wer kann sich dabei etwas denken! Doch nicht genug. Es wird auch Rück., der ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου von den Seelen verstand, gezüchtigt: qui ne hoc quidem consideravit, perferendos in Geenna cruciatus de ss. scriptorum sententia ad corpus maxime spectare. Darüber sprechen wir noch zu V. 9. Wenn wir nun aber auch die von de W. aufgestellte Ansicht für die richtige halten, so entsteht weiter die Frage, hat nun der Ap. die frommen Heiden und Juden eben deshalb, weil außerhalb der Gemeinschaft mit Christo die ἔργα ἀγαθὰ keine Vollkommenheit erlangen können, wirklich als ausgeschlossen von aller Seligkeit gedacht? Bekanntlich ist dies die Lehre der katholischen wie der protestantischen Kirche (s. Gerhard loci T. II. S. 60. f. XX. S. 522. wider die entgegengesetzte Ansicht), wiewohl viele Kirchenväter und Scholastiker das Gegentheil gelehrt, ja selbst Luth. **) und Aug. Aus-

*) Daß der Ap. die Verwerflichkeit der Werke der Heiden als Regel ansieht, folgern mit Recht die Ausleger (auch Fr.) aus dem ἢ καί V. 15. Auch kann vielleicht hier auf V. 12. verwiesen werden, vgl. d. Auslegung desselben.

**) In den Tischreden (bei Walch B. XXII. S. 2283.) sagt er von Cicero: „Ein weiser und fleißiger Mann, hat viel gelitten und gethan. Ich hoffe unser Herr Gott werde ihm und seines Gleichen gnädig seyn, wiewohl uns nicht gebührt, das gewiß zu sagen u. s. w." Und Aug. in dem vortrefflichen 102ten Br., in welchem er die Antwort auf die Frage eines Heiden giebt, warum Christus so spät erschienen, hat sich ebenfalls nicht enthalten können, auf jenen Weg zu einer milderen Auskunft hinzudeuten, welchen Clem. Alex., Justin M. und andere

nahmen gestattet. Der vorliegende Text giebt darüber keine Auskunft; wohl aber leitet der V. 11. 12. aufgestellte Kanon, verbunden mit 3, 25. und Apg. 17, 30. darauf, daß dieses die Meinung des Ap. nicht gewesen seyn könne. Da vielmehr diesseits eigentlich nichts von der Hoffnung auf die ζωὴ αἰώνιος ausschließt, als der Unglaube an das **nun** dargebotene Heil (hierin stimmt Apg. 17, 30. mit Joh. 3, 36. Marc. 16, 15. 16. zusammen), so kann man nicht anders als erwarten, daß auch bei denen, welche diesseits die Kunde der Seligkeit überhaupt nicht erlangt haben, dieselbe Regel eintrete, und hierin liegt die Hoffnung der Mittheilung der evang. Erkenntniß an die unverschuldet ohne dieselbe aus der Welt Gegangenen. Man muß überhaupt festhalten, daß, wie Christus in den Parabeln von Lazarus und vom Weltgericht, so auch die Apostel öfter die Idee der Vergeltung **ohne Rücksicht auf die Modifikationen** aussprechen, **welche die Realisirung derselben durch die evangelischen Heilsanstalten erhält.**

Auf die richtige Ableitung und Erklärung von ἐριθεία hat zuerst Rück. hingewiesen. Ich habe seine Andeutungen verfolgend die Stellen gesammelt und beurtheilt, aus denen sich über den klassischen und hellenistischen Sprachgebrauch eine feste Ansicht gewinnen läßt, s. m. Beiträge zur Spracherklärung des N. T. S. 25. ff.; hierauf hat Fr. in einem Exkurs zu Kap. 2. den Gegenstand abermals gründlich in Erwägung gezogen, ohne jedoch gerade zu neuen Resultaten gelangt zu seyn. Als sicher darf man nun wohl ansehen **erstens**, daß das Wort von ἐριθεύω abstammt; **zweitens**, daß seit Aristoteles die Bedeutung **Parteisucht**, **Streitsucht** vorherrschte, wel-

---

vor ihm eingeschlagen: cum nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris iam ex tempore Abrahae nec de stirpe carnis eius nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen huius sacramenti (der prophetischen Mittheilung der Einsicht in die Erlösung) participes fuerunt: cur non credamus, etiam in caeteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? (Opp. II. ed. Ben. S. 211.)

che auch an allen neutest. Stellen sich festhalten läßt, 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3. Jak. 3, 14. 16. Uebrigens ist es wohl möglich, daß, wie neuerdings auch Reiche und de W. annehmen, auch die Schriftsteller des N. T. das Wort von ἐρίζειν ableiten; wenigstens hat die Kenntniß der eignen Muttersprache weder den Theodoret noch den Theophylakt abgehalten, dieses zu thun. Das ἐξ ist Bezeichnung der Abhängigkeit, daher Gehörigkeit zu einer Sphäre; schon bei Klassikern Aehnliches, vgl. Bernhardy Syntax S. 229. Winer S. 400. Die meines Wissens zuerst von Schlichting ausgesprochene Meinung, daß die ἐριθεία vorzugsweise den Juden charakterisire, auf welche auch Rück. geleitet worden ist, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Wo ihnen das Ev. entgegengehalten wurde, trat sogleich die Disputirsucht hervor, und Justinus M. wirft ihnen im dial. c. Tryph. S. 517. die φιλονεικία ausdrücklich vor und sagt S. 223.: «Wenn ich, wie ihr, streitsüchtig und eitel wäre (φιλέριστος καὶ κενός), so würde ich mit euch nicht mehr sprechen, weil ihr nur auf Widerspruch bedacht seid, aber nicht darauf, zu verstehen, was man euch sagt.» Wollte man einwenden, daß doch aber in diesem Gliede wie in V. 7. die Heiden ebenfalls mit eingeschlossen seyn müßten, so wird dieß auch nicht zu leugnen seyn, nur konnte ja der Ap. zugleich die Juden als solche darstellen, welche vorzugsweise in diese zweite Klasse gehören. Giebt man dieß nicht zu, wie konnte er den καθ' ὑπομονὴν ἀγαθοῖς gerade dieses Prädikat οἱ ἐξ ἐριθείας entgegensetzen? Was Theod. sagt: οὐ τοῖς ἐκ περιστάσεώς τινος ὀλισθαίνουσιν εἰς αὐτὴν, ἀλλὰ τοῖς μετὰ πολλῆς αὐτὴν μετιοῦσι σπουδῆς, läßt sich aus dem Worte nicht herauspressen. Fr. meint, weil den οἱ ἐξ ἐριθείας doch immer die Liebe fehle, so habe das Wort geradezu pro quovis magno vitio gebraucht werden können (s. Th. I. S. 148.), wie ja auch ἡ ἀδικία für jede Art der Schlechtigkeit stehe. Allein δικαιοσύνη ist wirklich ein Gattungsbegriff für das Gute, während man dieß von der φιλοφροσύνη, wenn man diesen Terminus der ἐριθεία gegenüberstellen will, nicht sagen kann. Das aber wird Niemand behaupten,

daß der Grieche jede beliebige species des Lasters als Bezeichnung des ganzen genus gebrauchen konnte, wie z. B. die Streitsucht. Bei dieser Erklärung wird man dann in ἀλήθεια eine Beziehung auf die veritas evangelica anzunehmen haben, an welche Pelag. ausschließlich denkt. Es gehört hieher Bengels Anm.: **saepe haec duo** (ἀλήθεια, ἀδικία) **inter se opponuntur**, (1 Kor. 13, 6. 2 Theff. 2, 10. 12.), **veritas continet iustitiam et iniustitia connotat mendacium.** Beispiele von construct. var., wie hier die Nominatt. ὀργὴ καὶ θυμός sc. ἀποδώσεται sind auch bei den besten Schriftstellern sehr häufig, vgl. z. B. über Thukydides P. I. Vol. I. S. 780. ed. Poppo. Θυμός, von Cicero richtig excandescentia übersetzt, ist die Aufwallung; ὀργή ursprünglich ebenfalls Aufwallung, im guten und im übeln Sinne. Bei der Bestimmung des Unterschiedes von ὀργή und θυμός hebt Ammonius und Eusthatius Il. ά p. 7. bei ὀργή das Moment des Ausdauerns hervor, vgl. über beide Worte Tittmann de Synon. I. S. 131. Uebrigens dient θυμός hier nur zur Verstärkung des Begriffs ὀργή, vgl. ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς, Offenb. 16, 19. 19, 15.

V. 9. 10. Daß στενοχωρία stärker als θλίψις, hat schon Wolf aus der Gradation 2 Kor. 4, 8. erwiesen. Ψυχή schon von Aeltern urgirt: so sagt Pelag., es diene zur Widerlegung der häret. Gnostiker, welche sagen, nur das Fleisch sündige und nicht der Geist; auch Rück. hält die Bed. Seele fest, eben so Mey. nach dem Vorgange von Win. S. 148., aber mit dem Unterschiede, daß ψυχή als Sitz der Empfindung gedacht wird, und diese gehört dem somatischen Leben an *). Pelag. gedenkt aber auch der von Grot. vorgetragenen Ansicht, der den Ausdruck für einen Hebraismus = persona erklärt. Auch Fr., der indeß nicht den Hebraismus anerkennt und anima übersetzt, erklärt den Ausdruck für circumlocutio. Gegen Rück. macht er geltend, daß es ja V. 10. nur heiße: παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ, wodurch

*) Abälard erinnert an den Ausspruch von Aug. de civ. Dei L. 20. c. 10. und sagt: Si consideremus diligentius, dolor, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animae est enim dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore.

freilich nichts bewiesen wird; dann aber auch, wie schon oben bemerkt, daß ja Marc. 9, 43. Luc. 12, 4. 5. zeige, daß vorzüglich der Leib in das Feuer der Gehenna komme. Es fallen einem zwar etliche Fragen ein, wodurch man den so gewissenhaft an das Wort sich bindenden Exegeten in Verlegenheit setzen könnte, wie es sich nämlich der Heiland doch wohl gedacht habe, daß der Wurm, der zugleich mit dem Feuer quälen soll, im Feuer nicht verbrennen werde und noch mehr, wie das Feuer es machen werde, um nicht die Finsterniß, die zu gleicher Zeit als Strafe verkündigt wird, zu vertreiben (Matth. 8, 12.); allein man weiß schon, daß dieser Interpret die Beantwortung solcher Fragen dem Heilande selbst zuschieben wird, der es zu verantworten habe, wenn er Dinge ausgesprochen hat, die sich nicht reimen. Jeder Vernünftige wird jedoch auch hier die Regel in Anwendung bringen, daß, wo in den Reden Christi und der Apostel die Vorstellungen, welche von Gott und der Ewigkeit gegeben werden, sich einander ausschließen, dies zum Fingerzeige dient, daß sich die Rede im Gebiete des Bildes bewegt. In Betreff der Auffassung von ψυχή ist unbedenklich Grot. beizustimmen und zwar aus dem Grunde, weil, wenn die andere Ansicht die richtige wäre, es vielmehr heißen würde: ἐπὶ ψυχὴν παντὸς ἀνθρώπου, vgl. Kap. 13, 1., wo dieser Sprachgebrauch unleugbar ist. — Die Erklärung des πρῶτον in Kap. 1, 16. hatten wir bis zu dieser Stelle aufgespart. Wenn die eine Klasse von Interpreten es als Zeitbezeichnung, die andere als Bezeichnung der Rangordnung ansah, so haben beide Recht, nur daß das Zeitverhältniß anders zu fassen ist, als dies von Chrys. und den Andern geschehen. Es ist so gedacht, daß die Juden bei der Predigt des Ev. wie bei dem Gerichtsakt zuerst in Betracht kommen, hierin liegt dann auch die Rangordnung. Die zu Grunde liegende Wahrheit ist, daß sich Gott zu einigen Klassen der Menschheit in ein näheres Verhältniß setzt, sich ihnen näher offenbart; diesen gelten dann auch die Allen gemeinsamen Güter vorzugsweise, so wie wir z. B. von der Sonne, die doch auch um der übrigen Welt willen da ist, sagen: sie leuchtet zunächst den Menschen. Zunächst wird auch hier die beste Uebersetzung seyn. Der

Begriff der ζωὴ αἰώνιος aus V. 7. wird hier in δόξα, τιμή und εἰρήνη auseinandergelegt.

V. 11—13. Daß Gott bei seinem Gerichte das Streben des Menschen zum Entscheidungsgrunde macht und nicht einen äußeren Vorzug, sagt V. 11.; daß Gott auch mit Rücksicht auf die empfangenen Mittel richten wird, sagt im Einklange mit Luc. 12, 48. V. 12.; daß der Besitz des moralischen Mittels des positiven Gesetzes kein Rechtfertigungsgrund vor Gott sei, sagt V. 13., welcher sich nicht sowohl auf den ganzen 12. V. zurückbezieht, als auf dessen zweite Hälfte. Ueber die Parenthese, welche manche Ausleg. und Ausg. schon bei V. 13. annehmen, sprechen wir bei V. 16. — Der gerechte Richter faßt nicht die Person, sondern nur die Sache in's Auge (Chrys.); s. Harleß über προσωποληψία zu Eph. 6, 9. Ἀνόμως bezieht sich, da ja V. 14. 15. den Heiden irgend einen νόμος zuschreiben, nur auf das mosaische Gesetz. Es wird nur die Vergeltung in der Form der Strafe erwähnt, denn der Ap. hat ja in dem Kap. nur den Zweck, die Strafbarkeit auch der Juden zu zeigen. Freilich konnte dieser Zweck ihm eben so wenig verbieten, hier auch der belohnenden Vergeltung zu gedenken, als er V. 7. u. 10. sich davon hat abhalten lassen. Daher man sich denn vielleicht auf diesen V. berufen kann, um zu zeigen, daß die von uns vertheidigte Ansicht über V. 7. die richtige sei. Καί vor ἀπολοῦνται bezeichnet das richtige Verhältniß zwischen Ursache und Folge. Aus ἀπολοῦνται schloß Dodwell und in neuerer Zeit Religionsphilosophen, wie Weiße*), Billroth, eine Vernichtung derer, die das christliche Prinzip nicht in sich haben; Rück. hat in der 2. Ausg. erklärt, an Vernichtung habe er bei seiner Auslegung dieser Stelle nicht gedacht, aber der Sache nach nimmt er es ja doch so, denn er beruft

*) Vgl. Weiße, d. philos. Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums S. 29—33., den Aufsatz von Müller in den Studien und Kritiken 1835. 3. H., den Aufsatz von Weizel über die urchristl. Unsterblichkeitslehre in den Studien und Kritiken 1836. 4. H. S. 905 f., Weiße ebend. 1836. 2. H. Die dogmatischen Gründe gegen die Annahme einer Vernichtung der Unwiedergeborenen entwickelt auch Kern in der Tüb. Zeitschr. 1840. H. 3. S. 82. ff.

sich hier auf K. 6, 23. und 1 Kor. 15, 18., in der erstern Stelle, wie auch zu K. 6, 16., erklärt er aber θάνατος für «den Tod, auf welchen kein Leben folgt» — nur darüber, sagt er, müsse man zweifelhaft seyn, ob der Ap. eine Auferstehung der Ungläubigen gelehrt habe. Allerdings kann man zweifelhaft darüber seyn, ob von dem Ap. eine Fortdauer der dem göttlichen Leben Entfremdeten gelehrt werde. Merkwürdigerweise gedenkt er auch nicht an einer Stelle der Gehenna; die Stellen, wo man Erwähnung des Schicksals der vom Reich Gottes Ausgeschlossenen erwarten sollte, wie 1 Kor. 15., enthalten eine solche nicht, mehrere sprechen allem Anschein nach für die ἀποκατάστασις (K. 5, 16. 11, 32—36.): dagegen haben die Pharisäer anerkanntermaaßen die allgemeine Auferstehung gelehrt, wie denn auch Dan. 12, 2. sie ausspricht: ferner spricht 2 Theſſ. 1, 9. von einem αἰώνιος ὄλεθρος der Feinde des Evangeliums, u. Apg. 24, 15. bekennt P. sich zu der ἐλπὶς, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι νεκρῶν, δικαίων τε καὶ ἀδίκων, vgl. auch meinen Komment. zu Hebr. 6, 2. 9, 27. Daher muß denn ἀπόλλυσθαι in dem sonst so gewöhnlichen Sinne miseriae tradi, perire genommen werden, 2 Theſſ. 2, 10. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15. Das gegenüberstehende κρίνεσθαι ist, wie eben aus dem Zusammenhang offenbar ist, für κατακρίνεσθαι gesetzt, über welchen Gebrauch s. m. Komm. zur Bergpred. zu Mtth. 7, 1. Der Ausdruck ἀκροατής erklärt sich daraus, daß das mosaische Gesetz der Mehrzahl einzig und allein durch Vorlesen bekannt wurde, vgl. Gal. 4, 21. Mtth. 5, 21. Jak. 1, 22. Joh. 12, 34. Auch **Polybius** gebraucht von seinen Lesern neben der Benennung οἱ ἀναγιγνώσκοντες (10, 26, 10. und 10, 31, 6.) auch ἀκούοντες und ἀκροαταί (1, 13, 6. 9, 1, 2.), weil nämlich die Vornehmen seiner Zeit ihre besondern Vorleser hielten. Das Vorurtheil, daß der bloße Besitz des Gesetzes schon gerecht macht, wird auch V. 17. gerügt und ist dasjenige, womit es auch der Brief des Jakobus zu thun hat.

V. 14. Die Ideenverbindung wird verschieden gefaßt. Mehrere nehmen an, V. 14. solle den 12. V. stützen (**Calv.**, **Mel.**, **Flatt**, **de W.**); die Meisten erkennen den Zusammenhang mit V. 13. und geben ihn so an. Entweder wird angenommen, der Ap. wolle zeigen, daß bei den Heiden eben-

falls alles auf das *ποιεῖν* ankomme (Grot., Kölln., Rück.), oder daß auch die Heiden einen *νόμος* haben, mithin auch auf sie anwendbar sei: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.* Schon Chrys.: *οὐκ ἐκβάλλω τὸν νόμον, φησίν, ἀλλὰ καὶ ἐντεῦθεν δικαιῶ τὰ ἔθνη — ἀρκεῖ ἀντὶ τοῦ νόμου τὸ συνειδὸς καὶ λογισμός.* Calv.: **probat frustra obtendi a gentibus ignorantiam, quum factis suis declarent, nonnullam se habere iustitiae regulam. Nulla enim gens unquam sic ab humanitate abhorruit, ut non se intra leges aliquas contineret.** So namentlich Fr., indeß werden wir die erst erwähnte Beziehung nicht auszuschließen, sondern anzuschließen haben (Wolf, Olsh.). — *Ὅταν* d. i. *ὅτε ἄν* wann irgend, so oft als, von dem, was öfters vorkommen kann; auch V. 26. 27. führt darauf, daß der Ap. nicht an eine bloße Möglichkeit denkt. *Ἔθνη* ohne Artikel, daher schon Beng.: **non** *τὰ ἔθνη*, **homines aliqui** *ἐξ ἐθνῶν*. **Et tamen nullus est, qui plane nihil faciat** *ἐκ τῶν τοῦ νόμου.* **Noluit dicere** *ἐθνικοί*, **quod solet in peiorem partem accipi.** So Fr., weil doch der Ap. von den Heiden im Ganzen vorher im ersten Kap. gesagt, daß sie einem offenem Lasterleben ergeben seien und weil er den Artikel setze, wo er von allen Heiden handelt und ihn weglasse, wo er von einem Theile spricht (vgl. 1 Theff. 4, 5. mit Röm. 9, 30.). Diese letztere Behauptung will indeß der Interpret selbst nicht absolut genommen wissen, indem er vorher 1 Kor. 1, 23. anführt, wo der Artikel fehlt, obwohl die Heiden gemeint sind (vgl. Mtth. 12, 21. Apg. 4, 25. 21, 11. Röm. 15, 12. 18.); auch wird man Röm. 9, 30. füglich an die Heiden im Allgemeinen denken. Es ist ja aber auch durchaus kein Grund, warum nicht der Ap. von der Heidenwelt im Ganzen sprechen könnte, wenngleich er dabei nur an Einzelne denkt, zumal da, wie Beng. und Calv. bemerken, nicht leicht irgend ein Heide ist, der nicht in gewissem Maaße das Gesetz erfüllte. Die Negation *μή* soll das *ἔχειν* negiren, ist also per traiect. von ihrem Worte getrennt (Win. S. 510.), — wie Fr. meint, mit der rhetorischen Absicht, ihr, des Gegensatzes wegen, dieselbe Stellung im Satze zu geben, welche *ποιῇ* hat. Man könnte dies zugeben, wenn der Schluß lautete: *ὅμως νόμον*

ἔχουσι, aber, so wie jetzt die Worte lauten, ist wohl die Trajection für unabsichtlich zu halten. Der Effekt der Antithese wäre in der That noch besser erreicht worden, wenn dem Leser sogleich der Hauptbegriff entgegentrat, zu welchem das Nachfolgende den Gegensatz bildet. *Ποιεῖν νόμον* wie sonst *πράσσειν*, *φυλάσσειν*, *τηρεῖν*, *τελεῖν*, ausüben V. 25. Gal. 5, 3. Von dieser natürlichen Auffassung werden Mehrere theils durch dogmatische Bedenklichkeit, theils durch falsche Ansicht über den Zusammenhang abgeführt. Der erste, bei welchem sich diese abweichende Ansicht findet, ist Beza. Er faßt den Zusammenhang von V. 13. und 14. nicht anders als wir; auch nach seiner Meinung will der Ap. zeigen, daß auch bei den Heiden von dem *νόμος* die Rede seyn kann, daß also auch sie unter den *ποιηταὶ τοῦ νόμου* mit begriffen werden können. Aber zu welchem Endzweck will der Ap. dieses darthun? Wie Beza sagt: (**testatur ap., gentiles) aliquod turpis et honesti discrimen habere, ex cuius utriusque violatione merito et ipsi ut impii et iniusti condemnentur.** Hätte der Ap. — dies ist des Reformators Ansicht — in diesem Zusammenhange nachweisen wollen, daß auch bei den Heiden irgend eine Erfüllung des Gesetzes vorkommt, so würde das in direkten Widerspruch mit dem Endzweck von V. 13. treten, daher ist *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* nicht **facere**, sondern **praecipere, quae lex praecipit.** Derselben Ansicht haben sich dann angeschlossen Jak. Cappellus, welcher sagt: *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* sei hier das, was nachher V. 15. unter *ἔργον νόμου* verstanden wird, **officium legis**, Bochart, Limborch, Elsner, Wetstein, Flatt. Bochart namentlich macht auch das dogmatische Bedenken geltend, vor der Wiedergeburt könne keine eigentliche Erfüllung des Gesetzes statt finden, worauf schon Mel., Calv. und Bengel geantwortet haben. Dem Bedenken von Beza aber, daß der Ap. durch das Zugeständniß einer theilweisen Gesetzeserfüllung von den Heiden dem in V. 13. beabsichtigten Endzwecke entgegentreten würde, ist durch die Bemerkung zu begegnen, daß ja das *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* keineswegs eine genügende und vollständige Gesetzeserfüllung aussagt. — Was die Lesart anlangt, so lesen statt *ποιῇ* **cod. A B**

nebst einigen anderen Subsidien ποιῶσιν, welches Lachm. aufgenommen hat, wofür ποιοῦσιν D*, und einige wenige Minuskelkodd. ποιεῖ. Der Plural statt des Singulars scheint durch den Plural des Substantivs ἔθνη veranlaßt zu seyn, auch der Konjunktiv nach ὅταν könnte eine Korrektur im Interesse der bessern Gräcität seyn; indeß urtheilt Win., daß nach äußern Gründen der Kritik der Indikat. Präs. nach ὅταν, obwohl bei andern spätern Schriftstellern häufig, der neutestamentlichen Gräcität fremd gewesen seyn dürfte, s. Win. S. 284. Φύσις stets im Gegensatz zu συνήθεια — in den Stellen wo dies anders scheinen möchte, ist es nur Schein, wie Harleß in der äußerst gründlichen Erörterung zu Ephes. 2, 3. nachgewiesen hat — und zu προαίρεσις, wie dies die Stelle zeigt bei (Pseudo-) Justinus (quaest. resp. ad orthodox. R. 103. p. 459.): «Es würde den Menschen nicht begegnen, daß der Eine in die Art Sünde fällt, der Andere in eine andere, εἰ ἀδυναμίᾳ φύσεως καὶ οὐκ ἀβουλίᾳ προαιρέσεως ἡμάρτανον οἱ ἄνθρωποι.» Diod. Sicul. fragm. 23. spricht von einer φυσικὴ εὐλάβεια — auch zum νόμος, als welcher objektiverweise auf dem Gebiet der συνήθεια, subjektiverweise auf der προαίρεσις des Menschen beruht. Arist. de repr. sophist. 1, 12.: ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν, vgl. Brissonade ad Aristaen. S. 656. Auch in den neutestamentl. Stellen bezeichnet φύσις das, was leiblicher oder geistlicher Weise der Mensch von der Geburt her hat, 1 Kor. 11, 14. *). Die früher von Rück. ausgesprochene irrige Ansicht, daß φύσις niemals einen angeborenen Trieb des Menschen bezeichne und daß

*) Daß diese konstante Bedeutung von φύσις auch Eph. 2, 3. nicht verlassen werden kann, hat Harleß dargethan; und wenn Fr. gerade an dieser Stelle an eine consuetudo, quae in naturam verterat, denkt, so hat ihn hier einmal jene Unparteilichkeit verlassen, mit welcher er sonst sehr bereitwillig zugesteht, daß Paulus mitunter Unvernünftiges lehre; von der Uebersetzung eramus natalibus irae dei obnoxii sagt er nämlich: haec interpretatio et per se (ein Argument, welches er gewiß keinem Andern zugesteht) et propter ante dicta absurda, und die von ihm noch zu Hülfe gerufene Stelle Weish. 13, 1. würde er gewiß, wenn ein Anderer sich darauf berufen hätte, besser zu übersetzen wissen.

daher φύσει an unserer Stelle mit ἔχοντα zu verbinden sei (so auch Beng. und Usteri 4. A.) hat dieser für Belehrung offene Interpret in der zweiten Aufl. zurückgenommen. Wenn nun der Ap. hier lehrt, daß die Heiden durch einen angebornen Trieb sich zum gesetzmäßigen Handeln hingetrieben fühlen können, so kann dies allerdings dazu gebraucht werden, um zu zeigen, daß, wenn er auch Eph. 2, 3. die Heiden als von der Geburt her der ὀργή und damit der ἁμαρτία verfallen — welche nur das Korrelatum der ὀργή ist — darstellt, hiemit dennoch nach seiner Ansicht nicht eine absolute sittliche Depravation ausgesprochen seyn soll. — In ἑαυτοῖς εἰσι νόμος übersetzt weder Luth. richtig «ein Gesetz», noch de W. «Gesetz»; vielmehr ist «das Gesetz» zu übersetzen, da der Ap. zeigen wollte, daß sie dasjenige besitzen, worauf der Jude einen besondern Anspruch machen zu dürfen glaubte. Daß νόμος auch ohne Artikel das mosaische Gesetz bezeichnet, dafür hat Rück. in der neuen Ausg. S. 106. noch einmal ausführlich den Beweis geliefert. Conscia mens ut cuique sua, heißt es bei Ovid, ita concipit intra Pectora pro facto spemque metumque suo, und Juvenal: Exemplo quodcunque malo committitur ipsi Displicet auctori, prima haec est ultio, quod, se Iudice, nemo nocens absolvitur.

V. 15. Es wird näher dargethan, daß die Heiden sich selbst den Dienst leisten, welchen das mosaische Gesetz den Juden leistet. Wir stellen unsere Ansicht auf, die vornehmsten Abweichungen in Auffassung des Einzelnen berücksichtigend, und prüfen am Schluß die Hauptdivergenz in Betreff der Auffassung des Ganzen. — Ueber οἵτινες s. zu K. 1, 25., es kann auch hier kausal übersetzt werden; de W.: «da sie ja zeigen.» Daß ἔργον an keiner Stelle, so wie sonst χρῆμα, geradezu periphrastisch stehe, darf jetzt als anerkannt angesehen werden, vgl. Win. S. 556. und Fr. z. d. St. Es wird demnach nur zwischen folgenden Auffassungen die Wahl seyn können. Entweder hat ἔργον die Bed. Geschäft (2 Tim. 4, 5.), wie es hier die Meisten auffassen, welche in V. 14. der Erklärung von Beza folgen, wiewohl auch Andere (Er., Grot., Clarius, Beng.: opus legis, legem ipsam cum sua activitate; opponitur litterae, quae

est accidens); oder aber es ist kollektivisch zu fassen wie V. 7. (Vorst, Chrys.*), Heum., Chr. Schmid, Reiche, de Wette, Fritzsche)**). Wir geben dieser zweiten Auffassung den Vorzug, und zwar darum vorzüglich, weil doch vom Geschäft nicht füglich gesagt werden kann, es sei eingeschrieben und weil auch die Wahl des Ausdr. γραπτός, wie Grot. andeutet, durch die Rücksicht auf den vom Finger Gottes geschriebenen Dekalogus veranlaßt ist (2 Kor. 3, 7.). Vgl. auch Jerem. 31, 33. und bei Wetst. und Kypke entsprechende Ausdrücke der Klassiker; namentlich gehören hieher die vorzüglich schönen Stellen des Sophokles, die das unerschütterliche Bewußtseyn eines von Gott in's Innere des Menschen gelegten Gesetzes aussprechen, im Oed. Tyr. V. 548. ff. und in der Antigone V. 450., was sie von den νόμιμα ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν sagt. Auch würde der λόγος ἔμφυτος Jak. 1, 21. hieher gehören, wenn man dort erklären wollte wie Schulthess in s. Komm. z. d. St., wogegen Steiger zum 1. Br. Petri S. 212. — Wie und wo zeigen nun die Heiden dieses in ihr Inneres geschriebene Gesetz? Nach der Annahme Vieler eben durch ihr Thun, V. 14. (Grot., Rosenm., Fr., Rück., Mey.). Nach unsrer Ansicht dagegen

*) Chrys.: τὰ ἔργα, οὐ τὰ γράμματα, ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐγκολάψαντες.

**) Rück. will unter ἔργον die „gesetzmäßige Handelsweise im Ganzen" verstanden wissen und erkennt nicht an, was Fr. ihm entgegenhält, daß dies eben nichts anderes sei als τὰ ἔργα. Auch wir können indeß kaum etwas anderes darin finden. Was Olsh. will, bekennen wir nicht einzusehen; auch er mißbilligt die Beziehung auf die einzelnen ἔργα und bemerkt: „Der Ap. will vielmehr nicht bloß sagen, daß in der Erkenntniß der Heiden ein Wissen vom Gesetz sei, sondern daß auch ihr Wille die Kraft habe, es bis auf einen gewissen Grad zu halten. Deshalb verklagen die Gedanken den Menschen mit Recht, weil er die sündige That zu lassen wirklich die Kraft hatte. Es ist demnach ἔργον = τὸ ἐργάζεσθαι zu fassen." Auch aus dem, was der Vf. zu K. 7, 23., worauf er verweist, über den νόμος τοῦ νοός sagt, wird uns nicht deutlich, wie dieses geschriebene Gesetz, von dem er hier spricht, irgend etwas über die Willenskraft der Heiden aussagen könne. Gerade gegen diese Fassung spricht besonders Calv.: Non intelligit insculptum eorum voluntati, ut appetant et studiose persequantur, sed quia sic veritatis potentia vincuntur, ut non possint non approbare.

geben die folgenden Worte die Art und Weise, wie sie dies zeigen, genauer an, daher Castellio verbindet: **id quod testabitur conscientia**; ebenso Theodor., Pelag., Erasm. *), Clarius, Beng. Der Letztere: **demonstrant sibi, ceteris hominibus et deo ipsi quodammodo.** Gegen diese unsere Auffassung, daß der folgende Satz diese erstern Worte noch näher erläuter: und daß also das ἐνδείκνυνται das unwillkürliche Resultat des sittlichen Prozesses im Gemüthe des Heiden sei, wendet de W. ein, es sei hart anzunehmen, daß die **gen. absol.** die Art und Weise angäben, wie die Heiden das zeigten und außerdem könne auch das ἐνδείκνυνται nur von «einer Thätigkeit» verstanden werden. Beide Gründe sind indeß nichtig; denn wie soll im entferntesten eine Härte darin liegen, einen **gen. absol.** durch indem oder da aufzulösen, was ja vielmehr das Gewöhnliche ist? und eine Thätigkeit findet ja beim Akte des Zeigens ebensosehr statt, wenn derselbe unwillkürlich, als wenn er willkürlich ist. In den Worten de W.'s ergiebt sich auch nur ein rechter Gegensatz, wenn er, statt von einer Thätigkeit zu sprechen, geschrieben hätte, ἐνδείκνυνται könne nur von einem absichtlichen Zeigen verstanden werden, dann aber hätte sich auch das Irrthümliche seiner Bemerkung herausgestellt. — Bei Erklärung der folgenden Worte ist die Untersuchung anzustellen, ob das **comp.** συμμαρτυρεῖν die Bedeutung des **simplex** habe (Grot., Koppe, Kölln.), was zur Bestimmung des Sinnes nicht gleichgültig ist. Behauptungen dieser Art haben einen zwiefachen Sinn. Die Meinung dessen, welcher die **compp.** im Sinne der **simpl.** nimmt, kann die seyn, daß zwar ursprünglich irgend eine **adsignificatio** stattgefunden, diese indeß entweder allmählig im Sprachgebrauch verschwunden sei, oder doch wenigstens auf den Sinn keinen

---

*) Erasm. in der Paraphrase: **etenim cum nationes a lege mosaica alienae, ultro naturae ductu, quae lege iubentur, faciunt; quamvis nullo legis mosaicae praescripto moneantur, tamen ipsi sibi legis vice sunt, propterea quod rem legis exprimunt non tabulis, sed ipsis mentibus insculptae, et quidquid apud eos, qui sub lege vivunt, geri solet apud tribunal, hoc in istorum pectore geritur, dum pro te aut adversum te testimonium dicit conscientia.**

Einfluß habe; oder es kann die seyn, daß die Präposition auch schon ursprünglich ohne Bedeutung mit dem simpl. verbunden worden. Nur das Letztere zu behaupten ist irrationell, wogegen das Erstere unzählige Male in der Sprache vorkommt. Fr. und Mey. erklären sich mit Eifer gegen jene Behauptung, auch wenn sie nur in dem zuerst genannten Sinne ausgesprochen wird. So hatte ich in d. 3 A. dieses Komm. z. d. St. mit Berufung auf Buttmann, in indic. in Dem. orat. in Mid. p. 186., bemerkt, συνειδέναι sei öfter nur so viel als εἰδέναι. Fr. beeifert sich nun zu zeigen, daß in diesem und ähnlichen compp. wie συννοεῖν, συλλυπεῖσθαι das σύν eine Bedeutung habe, daß es nämlich apud animum suum (scire) ausdrücke. Daran ist allerdings nicht zu zweifeln; die Bemerkungen, welche Fr. schon in s. Komm. zum Mark. S. 36. und 78. in Beziehung auf diese Frage gemacht hat, sind vollkommen beifallswerth. Daß jedoch συνειδέναι dem conscius esse entspreche, giebt auch Buttm. in der angeführten Stelle an und sagt dennoch: ex naturali huius verbi vi, qua significat conscium esse, peculiaris gr. linguae usus fluxit, qua etiam simpliciter significat scire de aliquo. Da das apud animum suum nichts weiter zur Bestimmung des Sinnes beiträgt *), so würde, falls hier durch das comp. nichts weiter als dies ausgedrückt ist, gesagt werden können, daß es mit dem simpl. gleichbedeutend sei. Derselbe Fall ist im Lat. bei den compp. mit con wie conficere, comprobare, collaudare, consequi, auch contestari selbst (wiewohl in bestimmter Phrasis), vgl. Ruddimann institt. gramm. lat. I, 297. und Bremi zu Nepos Themist. 7, 2.; desgl. bei den Adjektivis consimilis, condignus u. a. Im Griech. verhält es sich eben so bei συντελέω, συντίλλω, συντέμνω. **)

*) Der erwähnte Kommentator bemerkt selbst zu Marc. 1, 27., in συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς sei das σύν eigentlich überflüssig, insofern es schon in πρὸς ἑαυτούς enthalten sei.

**) Auffallender wäre es, wenn auch συνθάπτω in dieser Bedeutung vorkäme, wie es Ast im lex. Platon. s. h. v. angiebt und auch die Bipont. übersetzt in Plato legg. X. 909. C.: ἂν δέ τις ἐλεύθερος συνθάπτῃ cet. Allein man wird an dieser Stelle richtiger übersetzen: „wenn ein Freier zugleich mit einem Sklaven das Begräbniß ver-

Was *συμμαρτυρεῖν* betrifft, so hat Rück. die zwei Bedeutungen angenommen: für Jemand Zeugniß geben, und zugleich mit Jemand zeugen. Die erstere hat er mit Schleusner aus Xenoph. hist. graeca III. 3, 2. abgeleitet, obwohl Fr. auch an jener Stelle die Bed. una testari versicht und die von Rück. angenommene schlechthin verwirft. Unserer Ansicht nach kommt *συμμαρτυρεῖν* allerdings an mehreren Stellen mit *μαρτυρεῖν* überein und ist alsdann so aufzufassen, daß das *σύν* die *συμφώνησις* ausdrückt, welche zwischen dem Zeugenden und dem, von welchem etwas bezeugt wird, stattfindet; insofern ist es denn auch = für Jemand zeugen. Man vgl. *σύν* in *σύμμετρος*, *σύμμορφος*, con in consimilis, condignus. Als ein unzweifelhaftes Beispiel führen wir aus Plato de legg. III. 680. D. an: *Μεγ. — οὐ μέντοι Λακωνικόν γε, ἀλλὰ τινὰ μᾶλλον βίον Ἰωνικὸν διεξέρχεται ἑκάστοτε· νῦν μὴν εὖ τῷ σῷ λόγῳ ἔοικε μαρτυρεῖν, τὸ ἀρχαῖον αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἀγριότητα διὰ μυθολογίας ἐπανενεγκών. Κλ. Ναί. Αθ. Ξυμμαρτυρεῖ γάρ.* Wenn nun schon die reine Gräcität *συμμαρτυρεῖν* so gebrauchte, um wie viel weniger kann es befremden, wenn dieser Gebrauch bei den Späteren vorkommt, da die Regel gilt, daß die Späteren für die compp. Vorliebe haben *). So können wir aus den LXX. noch anführen Jer. 11, 7.: *συμμαρτυρόμενος συνεμαρτυρόμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ, ᾗ ἐξήγαγον αὐτοὺς, ὀρθρίζων συνεμαρτυρόμην λέγων.* Und eben so ist dieser Gebrauch bei Paulus selbst K. 9, 1. unzweifelhaft und K. 8, 16. wenigstens ganz zulässig. — Von denen, welche *ἐνδείκνυνται* auf die vitae honestas gentilium beziehen, wird *συμμ.* größentheils in der Bed. una testari genommen; das womit zugleich die *συνείδησις* bezeugt, ist eben jene honestas vitae, das was sie bezeugt, ist nach Fr., Rück. der Inhalt von

---

richtet." *Συνθήγω* dagegen, welches Eur. Hippol. V. 687. (653.) vorkommt, wo Pierson, Monk *νῦν τεθηγμένος* lesen wollten, wird von Bothe, Hermann geschützt und *σύν* für abundirend oder verstärkend erklärt, vgl. Hermann zu Viger ed. 3. S. 643. Anm.

*) Auch die aus mehreren Worten zusammengesetzten Verba, die eigentlich der Poesie angehören, lieben die Späteren, vgl. Bremi zu Dem. de Cherson. §. 65.

V. 14., τοὺς φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦντας ἑαυτοῖς εἶναι νόμον. Allein das μαρτυρεῖν kann doch kein anderes Objekt haben, als ἐνδείκνυνται; dies leuchtet ein, wenn man sich, was eben so wohl stehn könnte, gesetzt dächte: συνενδεικνύσης τῆς συνειδήσεως; richtiger also Rosenm.: συμμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως sc. νόμον γραπτὸν εἶναι ἐν τ. καρδίαις αὐτῶν. Ueber die Zulässigkeit dieser Verbindung sprechen wir nachher. Wir, die wir nicht die Bed. una testari annehmen, können als das, was bezeugt wird, wie schon erklärt wurde, nur das Vorhandenseyn des νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν ἐθνῶν ansehn. Doch was verstehen wir nun unter der συνείδησις, welches Wort gewiß von Manchem von vornherein als gleichbedeutend mit dem νόμος γραπτός genommen werden wird? Der Schluß des Ap. ist einfach dieser: Nach begangener That zeigt sich im Menschen eine richterliche Thätigkeit; diese kann nicht seyn, wo kein Gesetz ist. Die συνείδησις ist also hier allerdings die Thätigkeit der **conscientia consequens**, allein darum ist noch nicht der νόμος als **conscientia antecedens** zu denken, auf ihn wird vielmehr erst der Schluß gemacht aus den λογισμοί. Es muß demnach bei dieser Darstellung dem Ap. jener Unterschied zwischen der objektiven Substanz des Guten, die sich im Geiste manifestirt, und dem Verhältnisse des endlichen Geistes zu derselben vor Augen gestanden haben — ein Unterschied, der in verschiedenen Modifikationen in alten und neuen Moralsystemen gesetzt wird. Die Scholastiker unterschieden die **synderesis** (Korruption von συντήρησις), das Bewußtseyn der allgemeinen sittlichen Vernunftwahrheit, und **conscientia**, der anwendende Verstand; Mel. in den deff. theol. unterscheidet im Gewissen die **lex divina** und den syllogismus **practicus**; Kant das Sittengesetz oder die praktische Vernunft und das Gewissen oder die moralische Urtheilskraft d. i. die verstandesgemäße Anwendung des Sittengesetzes; im kantischen Sinne sagt auch de W.: der νόμ. γραπτ. ist von der συνείδ. verschieden, denn «nach der Natur der Sache kommt das angeborne Sittengesetz im Gewissen nur zum Bewußtseyn.» Die Darstellung des Ap. beruht auf derselben Unterscheidung; der ν. γραπτός ist bei ihm nicht verschieden von dem ν. τοῦ

νοός, K. 7, 23. und wenn wir Tit. 1, 15. νοῦς und συνείδησις bestimmt geschieden finden, so ist die dort gemachte Unterscheidung gewiß dieselbe, welche hier bei dem ν. γραπτός und der συνείδησις eintritt. Die λογισμοί sind also, nach des Ap. Anschauung, die Richter, in deren Person das Gesetz selbst zum Vorschein kommt. Αὐτῶν, von D G dem συνειδήσεως aus Mißverstand nachgesetzt, ist ohne Zweifel, eben so wie auch nachher μεταξὺ ἀλλήλων, von dem Ap. des Nachdrucks halber vorangestellt worden und könnte füglich auch mit dem asp. αὑτῶν geschrieben werden, Win. S. 143. A. 4. — Den zweiten gen. absol. sehen wir als nähere Explikation des ersteren an; er giebt an, in welcher Weise die συνείδησις für das Vorhandenseyn des innern Gesetzes Zeugniß ablege. Luth. trennt diesen zweiten gen. abs. so sehr, daß er sich erlaubt, sogar dazu einzuschieben. Λογισμοί, von der Vulg. nicht entsprechend cogitationes übersetzt, und danach von Luth. «Gedanken»; es hat die Bedeutung computatio und daher ratiocinatio, iudicium; *) wir möchten im modernen Sprachgebrauche am liebsten Reflexionen setzen, s. z. B. Weish. Sal. 17, 12. — Es ist die Bedeutung von μεταξὺ zu bestimmen. Von Koppe, Vater, Wahl ist es als Adverb. in der Bed. einst, hernach genommen worden (Apg. 13, 42.), von Kölln. in der Bed. dazwischen, dabei; bei der letztern Fassung ist das Wort ein bloßes Flickwort, und überdies ist diese Konstruktion mit die Frucht der Verlegenheit um einen befriedigenden Sinn bei der gangbaren Auffassung, auf welche jeder zunächst geführt wird. Wir nehmen also μεταξὺ als Präposition; die gangbare Bed. ist zwischen, unter, so Schleusn., Bretschn., Syr., Vulg., Luth. und überhaupt alle Uebrigen, welche die ersterwähnte Auffassung nicht theilen, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Einen übersetzen: inter se in-

*) Die Vulg. hat, statt den Gen. abs. des Griechischen in den Abl. zu übertragen, hier übersetzt: cogitationum accusantium, zu welchem groben Versehen Erasm. die Bemerkung macht: Qui nolunt interpretem usquam errasse et eum sp. s. suggerente vertisse, vel unum hunc locum si possint expediant. Atqui huius unius loci tam insignis supinitas et oscitantia tam evidens satis argumento potest esse, quantum illi fidendum sit in aliis.

vicem, die Andern: mutuo, oder auch wie Beza: sese mutuo. Kölln. nun, behauptend, daß die Bedeutung des Wortes nicht «sattsam» untersucht worden sei, thut gegen die Bed. gegenseitig Einspruch, welcher wohl verdient hätte, von Fr. und Rück. berücksichtigt zu werden. Er sagt, es müsse die Bed. des Worts immer zurückgeführt werden können auf ein räumliches Dazwischenseyn — wie mag er sich aber dann die auch von ihm mit zum Belege angeführte Stelle Matth. 18, 15. erklärt haben *)? Auch wir sagen, daß die Bed. gegenseitig nur anzunehmen ist, wenn sie sich auf zwischen, unter zurückführen läßt, denn allerdings sprechen die beigebrachten Belege nur für diese Bedeutung. Man hat sich nicht zum Bewußtseyn gebracht, daß inter se noch verschieden seyn kann von invicem und mutuo. Die Unsicherheit der Auffassung spricht sich bei Rück. aus, welcher sagt: «man verbindet richtiger μεταξύ mit ἀλλήλων, was nur untereinander heißen kann und das Gegeneinanderstehen der sich anklagenden und vertheidigenden Gedanken bezeichnen wird.» Inter se heißt zunächst nur: excluso tertio; bleiben wir bei dieser Bed., so liegt streng genommen in den Worten kein andrer Sinn, als der von Glöckl. ausgedrückte: «μεταξύ giebt recht bestimmt an, daß im Innern des Menschen selbst und zwar mitten unter den Gedanken selbst die anklagenden Gedanken aufsteigen werden.» Es kann aber auch zweitens sich als Nebenbed. anschließen invicem oder bestimmter alternatim, wie die Spätern sagen, wechselsweise, welches den Gegensatz von pariter bildet, so daß jetzt das Eine, jetzt das Andere statt findet (Grot., Rosenm.); oder drittens die Nebenbed. mutuo, vicissim, wechselseitig, gegenseitig. Mir sind keine Beispiele bekannt, wo μεταξὺ ἀλλήλων deutlich in diesem letztern Sinne vorkäme; indeß trage ich kein Bedenken, sie zuzugeben, da sie in allen Sprachen so natürlich an die erstere sich anschließt: unter einander, between each other u. s. w. Nimmt man sie an, so resultirt der Sinn, daß

*) Auch Wahl erklärt diese Stelle falsch durch μηδενὸς ὄντος μεταξύ σου καὶ αὐτοῦ. Wie kann man aber μηδενὸς ὄντος ergänzen? vielmehr ist der Satz brachylogisch und so zu fassen: „so daß die Sache zwischen euch beiden bleibt.“

das Objekt der Anklage die *λογισμοί* selbst sind; dies ist von Rück. und Fr. als unstatthaft angesehen worden, weil ja die *λογισμοί* vielmehr die Richter seien. Doch hat auch Beng. so erklärt: sicut actor et reus, und also den Richter und Verklagten in den *λογισμοί* zugleich gefunden, und Költn. sucht diese Fassung durch die Bemerkung zu rechtfertigen, daß doch die Begierden ebensowohl als die sittlichen Urtheile in der Form der Gedanken auftreten. Diese Bemerkung ist scharfsinnig, geht aber doch nicht tief genug, denn es ist übersehen, daß die Gedanken, deren Inhalt Begierden sind, weder anklagen, noch entschuldigen, daß die anklagenden und entschuldigenden Gedanken über beiden stehen. Beng. ist bei seiner Bemerkung wahrscheinlich von der Reflexion geleitet worden, daß der Mensch seine Entschuldigungen selber wieder anklagt und seine Anklagen selber wieder entschuldigt; hätte indeß der Ap. dieses gemeint, so hätte er von einem inneren Prozesse in zweiter Instanz gesprochen ohne des Hauptprozesses der ersten Instanz Erwähnung zu thun, worin die *λογισμοί*, statt sich einander, vielmehr die Thaten des Menschen anklagen. Wir haben schon gesehen, daß die *μαρτυρία* der *συνείδησις* uns das sog. nachfolgende Gewissen in seiner Thätigkeit darstellt; so können wir denn nun auch als das Objekt der Richtersprüche der *λογισμοί* nur den Menschen selber mit seinen Thaten ansehen, und nehmen *μεταξύ* nicht in der Bed. gegenseitig, sondern nur untereinander, welches man denn auch im Sinne von alternis oder alternatim fassen mag. Gewiß hat der Ap. mit Absicht *μεταξὺ ἀλλήλων* vorangestellt, indem er ausdrücken will, daß auch ohne äußere Richter ein Gerichtsakt statt findet — wie der Dichter sagt: demens, quid tibi prodest, non habere conscium, habenti conscientiam? — Zu dem *ἢ καί* bemerkt Beng.: particula etiam concessiva ostendit, cogitationes longe plus habere, quo accusent, quam quo defendant.

Unter den abweichenden Interpretationen ist am meisten diejenige zu beachten, nach welcher die vitae honestas gentilium als dasjenige anzusehen ist, wodurch sie beweisen, daß das Gesetz in ihr Inneres geschrieben sei, und wonach auch das *συμμαρτυρεῖν* der *συνείδησις* zugleich mit der vitae

honestas den *νόμος γραπτός* erweisen soll (s. oben). Wir geben diese Auffassung in Fr.'s Worten S. 122.: quippe qui ostendant, se legis mosaicae praescripta in animis insculpta ferre morum honestate, eorumque conscientia id testimonio comprobabit et (eorum) meditationes inter se invicem crimina coacervabunt aut etiam (i. q. si forte) culpam amovebunt. Gegen diese Auffassung haben wir einzuwenden: 1) daß der Ap., wodurch sie dies zeigen, gar nicht erwähnt und dem Leser zu suppliren überlassen haben sollte, muß befremden; ist doch auch, unseres Wissens, vor Grot. Niemand auf diese Ergänzung gefallen. 2) Soll für das innere Sittengesetz der Heiden neben ihrer Tugend das Gewissen als Zeuge auftreten, wie kommt es, daß der Ap. statt vorzugsweise das gute Gewissen in seiner Aeußerung zu schildern, vorzugsweise das böse darstellt und des Beifalls des Gewissens nur beiläufig Erwähnung thut? —

V. 16. *Ἐν ἡμέρᾳ* haben viele Ausleger nicht geglaubt an das verb. fin. V. 15. *ἐνδείκνυνται* anschließen zu dürfen, auch nicht an *συμμαρτυρούσης*, weil beides Präs. seien, hier aber ein Zukünftiges (*κρινεῖ*) dargestellt werde. So sind denn Viele bis zum 12. Verse *) zurückgegangen und haben *ἐν ἡμέρᾳ* an *κριθήσονται* angeschlossen, so Beza, Grot., Limb., Heum., Ernesti, Griesb., Knapp, Reiche; Andere knüpfen an den Schluß von V. 13., also an *δικαιωθήσονται*, an (Batabl., Pareus, Schott, Win. S. 438. 3. A., Lachm.). Beide Verbindungen haben gegen sich, daß der befriedigende Gedankenzusammenhang von V. 12—14. zerrissen wird und daß bei der ersteren, vermöge der Länge der Parenthese, durchaus V. 15. irgend ein wiederaufnehmendes Wort erwartet wird; gegen den Anschluß an *δικαιωθήσονται* in V. 13. spricht aber auch überdies das *ὅτε κρινεῖ* in V. 16. So müssen wir denn also *ἐν ἡμέρᾳ* an V. 15. anschließen; und zwar ist zuerst der Auskunft von Fr. zu gedenken, welcher *ἐνδείκνυνται* als reines Präs. genommen und auf den Wandel

*) Ja Stuart bezeugt sogar Lust, V. 16. an V. 11. anzuknüpfen.

der Heiden bezogen hat, das Part. συμμαρτυρούσης aber, wie auch κατηγορ. καὶ ἀπολογ. im futurischen Sinne von dem, was bald eintreten wird (Win. S. 322. 4. A.). Das Urtheil über diese Auffassung bestimmt sich je nach dem Urtheil über die damit zusammenhängende Auffassung der ganzen Stelle. Außerdem haben wir, wenn wir in der Eintheilung subtil verfahren, fünf verschiedene Arten der Anknüpfung zu erwähnen: 1) ἐνδείκνυνται wird im Sinne des Futur. genommen und die Bed. desselben wird urgirt (Beng., Chr. Schmid, Olsh.): «Offenbar wird das Gesetz und das innere Gericht, welches die Heiden in ihrer Brust tragen, an dem Tage, wo Gott auch das Verborgene richten wird.» Beng.: Quale quidquid fuit, tale tum conspicietur, definietur et manebit. Auch Orig. kann mit in diese Klasse begriffen werden, er bemerkt ausdrücklich, es sei von den cogitationes die Rede non quae tunc erunt, sondern quae nunc sunt in nobis, von diesen bleiben signacula quaedam in animis, welche Gott dann offenbar machen wird. Das Präsens kann für das Fut. von dem bald Eintretenden gebraucht werden (Win. S. 242.). 2) Es wird dem ἐνδείκνυνται eine im Zusammenhange der Worte begründete Emphase beigelegt; so Erasm. in der Paraphr.: secundum haec igitur iudicabit illos deus olim, quum quod nunc occulte fit in praecordiorum latebris, tum propalam fiet sub oculis omnium. Este: quod quidem testimonium conscientiae accusantis vel etiam defendentis etsi plurimum valeat in hoc saeculo, praecipuum tamen locum habebit in die iudicii. 3) Ἐν ist statt εἰς gesetzt, entweder im Sinne bis auf den Tag, oder mit Beziehung auf den Tag; Calvin: rationes autem istas accusandi et defendendi ad diem Domini confert: non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent, sed quia sint tunc quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. 4) Der Ap. dachte, als er ἐνδεικν. schrieb, nur an die Gegenwart, aber allmählig trat ihm in's Bewußtseyn, wie erst am Gerichtstage dieser innere Akt recht offenbar werden werde (Rück., de W., Mey., Win. S. 489. 4. A.). 5) Es findet dieselbe Breviloquenz statt, wie V. 5. und Jak. 5, 3.,

so daß in dem ἐν zugleich das εἰς liegt, «bis zu dem Tage hin und an demselben.» An diesem Tage nämlich wird vorzugsweise jener richterliche Prozeß offenbar, denn, während vorher Andere nur davon wußten, insofern die Heiden selbst sich darüber mittheilten, wird derselbe alsdann auch abgesehen von ihrer Mittheilung an und für sich offenbar seyn. So vereinigen sich also in dieser grammatisch begründeten Erklärung die Momente der vorher angegebenen. — Ὅτε das adv. temp. für das relat. gesetzt (Joh. 9, 4. Hebr. 9, 17.) «an dem Tage, wann», wie auch bei den Klassikern vgl. Herm. zu Vig. S. 915. Τὰ κρυπτά nicht mit Beng. direkter Weise auf die συνείδησις und die λογισμοί zu beziehen, sondern zuerst mit Bezug auf alle verborgne Sünde, wie 1 Kor. 4, 5.; aber wird die verborgne Sünde an's Licht gezogen, so kommt auch das verborgne Gericht zu Tage. Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, wie 1 Kor. 15, 1. 2 Tim. 2, 8., nicht, wie Balduin thut, mit κρινεῖ zu verbinden, «gemäß der Norm meines Ev.», auch nicht, wie Theophyl. thut, mit διὰ ἰ. χρ., in welchem Falle es wohl auch heißen würde τὸ διὰ ἰ. χρ., sondern auf den Inhalt des ganzen Satzes zu beziehen, «wie dies mein Ev. lehrt.» Da er von dem, was er sein Ev. nennt, aussagt, daß er es durch Offenb. empfangen, Gal. 1, 11. 12., so sind Stellen wie die vorliegende, aus denen sich ergiebt, welchen Umfang er dem Begriffe τὸ εὐαγγέλιόν μου gab, von Interesse. Das Gericht wird durch Christum vollzogen, Apg. 17, 31. 10, 42.

V. 17. Einige Ausleger, denen sich Rück. in der 2. Ausg. angeschlossen, nehmen zwischen dem hier folgenden Abschnitte und dem vorhergehenden gar keinen Absatz an; Andere beziehen ihn auf V. 12. und 13. zurück, neuerdings Kölln., Mey., Fr. auf V. 14., so daß an der Stelle des εἰ δὲ σύ ebensowohl ὅταν δὲ σύ stehen könnte. Sollte ἰδέ (oder auch ἴδε, Win. S. 493.) die richtige Lesart seyn, so ergäbe sich allerdings ein ganz neuer Absatz. Lesen wir jedoch εἰ δέ, so läßt sich eine Beziehung auf das Vorangegangene nicht wohl leugnen, und zwar nehmen auch wir eine Beziehung auf V. 14. an. Wenn es dort heißt: «Wenn irgend die Heiden, die kein Gesetz haben, doch das Gesetz thun, so sind sie sich selbst Gesetz;» so wäre hier

der Gegensatz: «Wenn aber du Jude, das Gesetz habend, es nicht erfüllst, so ist es so gut, als hättest du keins.» Gerade dieser Gedanke ist nun in dem Folgenden ausgesprochen. V. 25. sagt, die Beschneidung ohne Gesetzeserfüllung macht noch gar nicht zum Juden, vielmehr wird der unvollkommne Heide, der das Gesetz erfüllt, eben dadurch zum Juden V. 27.*) *Εἰ δὲ σὺ* ist bei weitem durch die äußern Autoritäten vor *ἴδε σὺ* bestätigt, durch cod. **A B D E** Syr., Kopt., Aeth., Vulg. u. s. w., auch von Beng., Griesb., Lachm. aufgenommen. Lesen wir mit Er., Beza, Ernesti *ἴδε*, so schließt der Satz mit V. 20. regelmäßig, aber eben die alsdann entstehende Regelmäßigkeit erregt schon Verdacht; es kommt dazu, daß, wenn *ἴδε* gelesen wird, der Satz doch gar zu abgerissen dasteht — andere Gründe von geringerer Bedeutung giebt Fr. an. Sehr häufig ist *ει* von den dem Ithacismus ergebenen Abschreibern in *ι* verwandelt worden, sie nannten *ει ἰῶτα μακρόν* (Bast zu Greg. Cor. S. 892.), auch Jak. 3, 3. findet sich dieselbe Vertauschung. — *Ἐπονομάζῃ* von der Itala und Vulg. cognominaris übersetzt, ebenso Beng., Meyer. Fr. wünscht recht anschaulich zu machen, wie lächerlich hier die Uebersetzung cognominaris sei, und lenkt daher die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf hin, daß er selbst sich doch nur dann mit dem cognomen: Fritzschius Saxo zu bezeichnen haben würde, wenn noch Fritzschii von andern Nationen existirten. Auch diese demonstratio ad oculos kann jedoch insofern noch nicht befriedigen, da das lateinische cognomen, der Familienname, von irgend einer hervorstechenden Eigenschaft hergenommen war (Calvus, Crassus, Cato,) und daher cognomen auch gebraucht werden kann, um ein hervorstechendes Prädikat auszudrücken. Uebersetzen wir nun hier: «du führest das Prädikat», so ist dieses ganz passend, insofern damals zwischen *Ἰσραηλίτης* (K. 9, 4. 11, 1.) und *Ἰουδαῖος* nicht der Unterschied gemacht wurde wie unter uns, daß das Letztere als weniger ehrenvoll gegolten hätte, s. nachher V. 28. und Offenb. 2, 9.

---

*) Fassen wir den Zusammenhang auf diese Weise, so werden die Gründe beseitigt, welche Rück. der Auffassung von Kölln., Mey., Fr. entgegensetzt.

Allerdings wird aber auch ἐπονομάζειν τινί τι und τινά τι bloß schlechthin in der Bedeutung von ὀνομάζειν gebraucht, wie bei Plato de legg. I. S. 8. Bip., vgl. andere Stellen bei Stallbaum zu de republ. l. IX. S. 580. Steph., und da ἐπαναπαύῃ mit ἐπονομάζῃ assonirt, so kann dieses Wort auch nur um der Feierlichkeit willen gewählt seyn. Der Stolz Israels auf den Besitz des Gesetzes Ps. 147, 19. 20. Vielleicht liegt in ἐπαναπαύῃ, was der syr. Schol. ausdrückt: «Ohne Mühe ܕܠܐ ܥܡܠܐ ist dir das Gesetz Wegweiser.» — Καυχᾶσαι die unkontrahirte Form, wie 11, 18. Luc. 16, 25. — Vgl. 5 Mos. 4, 7. Jes. 45, 25.

V. 18. Zu τὸ θέλημα erwartet man den Zusatz des Pron. αὐτοῦ, welches auch einige codd. ergänzt haben, das Pron. wird indeß öfter, wo es leicht aus dem Kontext supplirt werden kann, ausgelassen, Eph. 3, 18. 2, 10. 1 Petr. 2, 11. Der Ruhm, das Gesetz zu besitzen, beruhte auf der wahrhaften Prärogative, daß damit eine sichere Erkenntniß des göttlichen Willens gegeben war. Δοκιμάζειν hat die zwiefache Bedeutung: billigen, werth halten (1, 28. 14, 22.) und prüfen (12, 2.). Welche von beiden hier statt finde, muß sich nach der Auffassung von διαφέροντα bestimmen; dieselbe Phrase Phil. 1, 10., ihre Auslegung aber auch dort streitig. Die Grundbedeutung von διαφέρω ist «hervorragen, sich unterscheiden» und mit dem gen. τινός «sich unterscheiden zum Vortheil», also «sich auszeichnen.» Diese beiden Bedeutungen sind es, die hier in Betracht kommen. Nach der ersteren heißt τὰ διαφέροντα entweder «das Unterschiedene,» das sind «die Gegensätze von Recht und Unrecht, Erlaubtem und Unerlaubtem», die διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ Hebr. 5, 14., die διαστολὴ ἁγίων καὶ βεβήλων, Philo I, 321, 45.; 434, 24. II, 159, 12. ed. Mang. (Theod., Rück., Fr.); oder auch τὰ διαφέροντα «die Streitigkeiten», Xenoph. hist. graec. VI, 3, 5. Polyb. histor. 31, 13, 1. (de Dieu, Wolf). Nach der zweiten Bedeutung heißt das Wort: «das Vortreffliche» (Philox., Chrysost. *), Erasm., Luth.); nach

---

*) Daß dies die Erkl. des Chrys. ist, geht aus dem Ganzen seiner Worte hervor. Auch die Peschito wird hieher zu rechnen seyn, sie

einer andern Fassung utilia (Itala, Vulg.). Ueber diese Bed. s. Thilo zu den Acta Thomae S. 76. und 39. In der letztern Stelle kann τὰ διαφέροντα so viel wie τὰ συμφέροντα seyn; bei Dio Cass. 44, 24. τὰ τῷ κοινῷ διαφέροντα. Hat Paulus sagen wollen: «Du billigst, hältst werth das Vorzügliche, das Beste, indem du durch das göttliche Gesetz unterrichtet wirst,» so müßte dieses Beste, wenn es allgemein gefaßt wird, doch wieder zurückkommen auf das θέλημα θεοῦ und es entstände eine Tautologie; wird es aber specieller genommen, so ist es das licitum im Gegensatz zum illicitum und geht in die ersterwähnte Fassung über. Ueberhaupt aber scheint der Ausdruck: «du billigst das Beste», in beiden Fällen nicht recht angemessen. Man würde vielmehr erwarten δοκιμάζεις, τί τὰ διαφέροντα nach Analogie von Kap. 12, 2. Ephes. 5, 10. So ziehen wir denn die Bed. vor: «du prüfst das Unterschiedene,» welche auch am besten zu dem näher bestimmenden Zusatze paßt: «indem du durch das Gesetz unterrichtet wirst.» Nicht κατηχηθείς, etwa in der Jugend, sondern κατηχούμενος, also fortwährend.

V. 19. 20. Jener verkehrte Hochmuth zeigt sich namentlich auch, wenn der Jude in nähere Beziehung zum Heiden tritt. Reiche, Fr. wollen die von Chrys., Oek., Rück., Mey. angenommene ausschließliche oder Mit-Beziehung auf das Verhalten der Juden zu Proselyten nicht gelten lassen; der Apostel spricht doch aber von solchen Fällen, wo die Juden als Lehrer der Heiden auftreten; man wird also wenigstens sagen müssen, daß von dem Hochmuthe die Rede sei, welchen die Juden denjenigen Heiden gegenüber beweisen, die Proselyten werden wollen. Ueber den Hochmuth der Rabbinen gegen die Proselyten s. Andr. Schmid de symb. apost. in Talmude ruderibus, Helmst. S. 26. 27. Der Ap. sagt nicht «du bist» sondern «du hast das Vertrauen zu dir, zu seyn.» Der acc. cum infinit. mit dem Reflexiv σεαυτόν dient dazu, das Subjekt noch mehr hervorzuheben. Die Schilderung erinnert an Christi Strafrede Matth. 15, 14. und 23, 26.; vgl. Luc.

---

hat ܦܠܚܐ, Tremellius und Boderius übersetzen utilia, es heißt aber decentia.

2, 32., weshalb Reiche sogar an Reminiscenzen aus den Evangelien denkt. Der Ausdruck *νήπιοι* könnte fast direkt an Proselyten denken lassen, welche neugeborene Kinder genannt wurden, (Selden de iure nat. et gent. 2, 4.), doch wäre es möglich, daß auch der Ausdruck nur als Schmähung im Sinne von *ἄφρονες* gebraucht worden wäre. *Μόρφωσις* wollen Oek. und Olsh. so nehmen, daß damit der vorbildliche Charakter der alttestamentlichen Oekonomie angedeutet werde (Kol. 2, 17.) — gewiß unrichtig, da das Participium kausal zu nehmen und durch ut qui aufzulösen ist, indem es angiebt, wie der Jude seine Ansprüche rechtfertigt; aus demselben Grunde kann es auch nicht wie 2 Tim. 3, 5. die species sapientiae et veritatis bezeichnen *). Es ist so zu denken, daß die objektive Weisheit und Wahrheit im Gesetz niedergelegt, ausgedrückt ist.

V. 21. 22. Griesb., Lachm. und die Meisten lesen die mit dem wiederaufnehmenden *οὖν* eingeführten Sätze als Frage, Luth., Knapp dagegen als bloße Assertion; schon Oek. bemerkt die verschiedene Interpunktion und zieht mit der Mehrzahl die Frage vor. Unter den Neuern stimmt aber Olsh. denen bei, welche einen Punkt setzen und hält diese Interpunktion für nachdrucksvoller. Allein wenigstens müßte man dann einen Ausruf annehmen. *Κηρύσσειν* von der lauten Verkündigung, daher, wie Fr. richtig bemerkt, aufzulösen in *ὁ κηρύσσων τό· μὴ κλέπτε*; s. die Regel, daß im Griechischen (und auch im Lateinischen) der Infinitiv nach den Verbis des Sagen, Glauben öfters nicht das ausdrückt, was ist, sondern was seyn soll, bei Win. S. 295. Beng. findet die Gradation von Sünde gegen Andere, gegen sich selbst und gegen Gott; allein das zweite trifft nicht zu. — Die berühmtesten Rabbinischen Gelehrten wie Rabbi Akiba, Meir, Eleasar werden vom Talmud des Ehebruchs beschuldigt. Den

---

*) Mit Unrecht schreibt Rück. diese Erklärung dem Chrys. zu, der vielmehr die Bemerkung macht: „So wie wenn Jemand das Bild eines Königs hätte und keine Kopie danach zeichnete, die aber, denen es nicht anvertraut ist, auch ohne Vorbild es zu entwerfen suchten." Aber Theoph. bemerkt: *τινὲς δὲ μόρφωσιν ἐνόησαν, τ. ἐπίπλαστον εἰκόνα τῆς γνώσεως.* Ebenso Schol. b. Matth.

Abscheu der Juden vor den Götzenbildern drücken schon die Benennungen שִׁקּוּצִים, תּוֹעֵבוֹת aus, vgl. βδελύγματα 1 Makk. 6, 7.; sehr deutlich spricht er sich auch in der Erzählung des Josephus aus von dem Todesschrecken der Juden, das sich kund gab, als Pilatus die Abbildungen des Kaisers auf den Feldzeichen mit den Soldaten nach Jerusalem bringen liess, Joseph. Archaeol. XVIII. 3, 1. — Mit Recht bemerkt Rück., dass, da Paulus in den vorhergehenden Nachsätzen immer dieselbe Handlung nannte wie in den Vordersätzen, man hier als Nachsatz erwarten sollte: «du bist selbst ein εἰδωλολάτρης»; ein ähnlicher Begriff liegt nun auch in ἱεροσυλεῖς. Um dies Wort genau auf den Begriff des Götzendienstes zurückzuführen, will Olsh., dass der Ap. hier wie Kol. 3, 5. den Geiz als Abgötterei gefasst und eine der frechsten Aeusserungen des Geizes, die Beraubung heidnischer Heiligthümer, genannt habe. Bei dieser Auffassung wäre aber gerade der Hauptgedanke des Ap. von ihm auf unverständliche Weise in Schatten gestellt worden. Am nächsten liegt es, bei der eigentlichen Bedeutung stehen zu bleiben; ἱερόσυλος und θεοσύλης (s. Suidas) ist der Tempelräuber. Das Gesetz hatte zwar die Aneignung heidnischer Güter streng verboten, 5 Mos. 7, 25. (Michael. Mos. Recht Th. V. §. 248.) und umschreibend giebt danach Joseph. als Mosaisches Gebot an: μὴ συλᾶν ἱερὰ ξενικὰ μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ᾖ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν, Archaeol. IV, 8, 10. Nichtsdestoweniger können sich ja wohl Juden eines solchen Frevels schuldig gemacht haben, und die Stelle Apg. 19, 36. 37. (vgl. V. 40.) kann allerdings dazu dienen, zu zeigen, dass den Juden dergleichen wenigstens zugetraut wurde. Vielleicht darf man noch weiter gehen und mit Fr. sagen, dass Josephus nicht in jener Weise das Gebot umschrieben haben würde, wenn dergleichen Verbrechen nicht vorgekommen wären und Josephus gleichsam die Reputation des Gesetzgebers habe sicher stellen wollen. Wir nehmen daher keinen Anstand, dieser von den Griechischen Exegeten, von Clericus, Koppe, Fr. angenommenen Erklärung beizutreten. Der Mangel an bestimmten Beispielen jener Vergehung ist jedoch Ursach gewesen, dass ein Theil der Ausleger, Pelag., Grot., Mich., Reiche, Glöckl. an Beraubung des jüdischen Tempels gedacht haben, näm-

lich durch Unterschlagung von Tempelgeldern und Opfern (Maleach. 1, 8. 12. 13. 14. und Joseph. Archaeol. VIII, 3, 6.); Andere wie Luth. («du raubest Gott, was sein ist»), Calv., Beng., Benecke, Kölln. an Profanation überhaupt. Was die letztere Auffassung anlangt, so kommt allerdings in rhetorischer Rede ἱεροσυλεῖν zuweilen im uneigentlichen Sinne vor. Ich habe in meinen Beiträgen zur Spracherkl. des N. T. S. 42. die Stelle bei Euseb. hist. eccles. X, 7. (cf. Heinichen z. d. St.) nachgewiesen; damit kann noch verglichen werden Epist. ad. Zen. et Seren. c. 3. in Opp. Just. Mart. Fr. setzt diesen beiden Auffassungen entgegen, daß dann der Satz des Ap. der logischen Konsequenz ermangele, denn die Verabscheuung der heidnischen Götter schließe weder das schlechte Verhalten gegen die eigene Gottheit, noch den profanen Sinn überhaupt aus. Dieser logische Gegengrund ist nun freilich zu spröde, denn das Natürliche wäre doch, daß der Abscheu vor den Götzen aus rechter Gottesfurcht käme und wenn dies, so wäre auch weder Profanation des Heiligen überhaupt noch Veruntreuung in den Gott schuldigen Leistungen möglich. Allein jedenfalls wird bei dieser Auffassung der Gegensatz um Vieles schwächer als wenn man an eigentlichen Tempelraub denkt.

V. 23. 24. Baruch 4, 3. heißt das Gesetz ἡ δόξα τοῦ Ἰακώβ. Chrys.: «Er spricht von einer dreifachen Schuld, daß sie entehren, daß sie durch dasjenige entehren, womit sie geehrt sind, daß sie denjenigen entehren, der sie geehrt hat.» Seinen eigenen Tadel drückt der Ap. in alttestamentlichen Worten aus, wie er namentlich pflegt, wenn er Anklagen gegen sein Volk ausgesprochen hat (s. Kap. 11, 9.); hier spricht er mit der Stelle Jes. 52, 5. vgl. Ezech. 36, 20. 23. Die Gefangenschaft des Volkes, welche Gott als Strafe für die Uebertretungen herbeizuführen genöthigt war, veranlaßte zur Zeit der Propheten die Heiden, Gott zu lästern und gering zu schätzen; so wird jetzt Gott, der Gesetzgeber, wegen der Uebertretungen gering geschätzt. Aehnlich 1 Tim. 6, 1.

V. 25—27. Es war dem Juden nachgewiesen, daß der Besitz des Gesetzes, dessen er sich so sehr rühmt, nur ihm selbst zur Schmach ausschlage. Er konnte aber in seinem Dünkel sich darauf berufen, daß er nun doch einmal zum auserwählten Bundesvolk gehöre; das Zeichen des Bundes ist die

Beschneidung (4, 11.), so that sich denn der Jude auf seine Beschneidung etwas zu Gute. Der Ap. verkümmert ihm diesen Vorzug nicht; nur als Bundesvolk hatte ja Israel seine gesetzlichen Institutionen, auch selbst die Weissagungen empfangen (3, 1. 2.). Allein der Ap. nimmt einen hohen, über das gewöhnliche Judenthum weit hinaus liegenden Standpunkt, indem er zeigt, daß die eigentliche Substanz des Menschen, worauf Gott blickt, etwas ist, das nicht mit Augen wahrgenommen werden kann, diejenige Energie des Willens, aus welcher die Gesetzeserfüllung hervorgeht. Diesen Gedanken spricht er auf eine den jüdischen Dünkel besonders demüthigende Weise aus, indem er die Wendung nimmt, es werde der das Gesetz übertretende Jude als ein Heide angesehn und umgekehrt der das Gesetz haltende Heide als ein Jude, ja es werde auf diese Weise dazu kommen, daß Juden von Heiden gerichtet werden! Zu dem ἐάν V. 26. ist das ὅταν V. 14. und der ganze Ausspruch des Ap. an jener Stelle zu vergleichen. Am besten ist es, die mit V. 26. begonnene Frage erst mit V. 27. zu schließen; indeß, auch wenn man dies nicht thut, wird man Erasm. und Mey.'s Annahme, das καί sei steigernd, «sogar», nicht billigen können, sondern es besser mit Luth. übersetzen «und wird also». Das erste ἀκροβυστία in V. 26. ist konkret genommen als ὁ ἀκρόβυστος, daher das zweite Mal das Pronom. Maskul. αὐτοῦ; umgekehrt bezieht sich das Neutr. αὐτοῦ auf das Maskul. Joh. 8, 44. Auf die Schwierigkeit, welche das ἐκ φύσεως in V. 27. als nähere Bestimmung von ἀκροβυστία an dieser Stelle zu haben scheint, hat vorzüglich Olsh. aufmerksam gemacht, daß das Wort nämlich, wenn es bloß den Gegensatz zur innern Beschneidung ausdrücken soll, überflüssig sei und auch schon V. 26. hätte erwartet werden können. Aber seine eigne Fassung, nach welcher ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα als Ein Begriff angesehen und der Sinn seyn soll: «die ohne höhere Hülfe das Gesetz haltende Heidenwelt», läßt sich grammatisch eben so wenig rechtfertigen, als die Koppe'sche Auffassung, nach welcher ἐκ φύσεως geradezu mit τελοῦσα verbunden wird. Es ist richtig, daß der Ap. wohl das ἐκ φύσεως im Gegensatz zu διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς gebraucht hat. Man erhält aber auch einen sol-

chen Gegensatz, wenn man mit Reiche sagt, die Vorhaut werde als etwas Physisches dargestellt, das eben deshalb nicht schuldig mache, während der Jude sich beim Besitz der göttlichen Gnadengüter schuldig mache. Das διά mit dem Gen. bezeichnet einen Zustand, in welchem etwas geschieht, Kap. 4, 11; 14, 20., ausgehend vom Begriff der Vermittelung; im Deutschen dafür bei, unter, im Lat. in: διὰ δακρύων, unter Thränen, in lacrimis. Der Sinn ist daher hier, was Glöckl. als die Bedeutung annimmt, «ungeachtet.» Γράμμα kann hier nicht herabsetzend vom νόμος gebraucht seyn; sollte P. absichtlich γράμμα statt νόμος gesetzt haben, so müßte man an den Gegensatz des äußerlich geschriebenen, mithin deutlichen Sittengesetzes zu dem innerlichen der Heiden V. 15. denken. Κρινεῖ zwar in Beziehung auf das Weltgericht, aber von einem ideellen Gerichte wie Matth. 12, 42. Joh. 5, 45. Hebr. 11, 7. Weish. 4, 16. Beng.: quos tu iudicas, ii te iudicabunt; Grot.: comparatione sui tuam culpam evincet.

V. 28. 29. Nicht unpassend macht Olsh. bei dieser allerdings merkwürdigen Stelle die Bemerkung, sie zeige, daß die Ap. das A. T. wohl wörtlich aber nicht buchstäblich aufgefaßt; auch die so hoch gehaltene Beschneidung setzt der Ap. zum Symbol dessen herab, was vor Gott allein Werth hat, wie denn auch schon das A. T. von einer Beschneidung des Herzens spricht, 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. Was die Konstruktion anlangt, so findet in V. 28. eine πλοκή statt, indem aus den Prädikatsätzen die Subjekte Ἰουδαῖος und περιτομή zu den Subjektsätzen zu ergänzen sind, so z. B. auch K. 3, 29. Die äußere Beschneidung wird eben so als eine materielle herabgesetzt wie Eph. 2, 11. vgl. Kol. 2, 11. Phil. 3, 3. Ueber die Konstruktion in V. 29. sind neuerdings die Ansichten auseinander gegangen; nach der gewöhnlicheren Ansicht hat man hier das umgekehrte Verhältniß wie in V. 28., nämlich aus den zwei Subjektsätzen die Prädikate Ἰουδαῖος und περιτομή (ἀληθινή) zu ergänzen. Nun kann man zwar gegen diese, von Rück., Reiche, de W. ebenfalls angenommene Auffassung einwenden, daß die Ergänzung des Prädikats περιτομή und eines οὖσα zu ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι

etwas Gewaltsames habe. Allein um Vieles befremblicher ist doch diese Ergänzung nicht als die in V. 28. Dagegen ist es unzweifelhaft viel unpassender, zu übersetzen wie Fr. und Mey. thun: **sed qui in occulto Iudaeus est, Iudaei nomine dignus est, et animi circumcisio per spiritum sanctum peragitur non per scriptam Mosis legem**, so daß zu *πνεύματι, οὐ γράμματι* ein *γίνεται* oder *ἐστίν* zu ergänzen wäre. So fehlte der Gegensatz, und es würde eine simple Beschreibung von der Art und Weise gegeben, wie die Beschneidung zu Stande kommt. Das *ἐν τῷ κρυπτῷ* bezeichnet den Geist als die Sphäre, wo diese Beschneidung, d. i. Absonderung von dem Unreinen, zu Stande kommen soll, und es kann dabei verglichen werden 1 Petr. 3, 4. Auf derselben Anschauung, welcher der Ap. hier folgt, beruht die Bezeichnung der Christen als das geistige Israel, Kap. 9, 6. Gal. 6, 16. Bei den vieldeutigen Worten *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* frägt es sich namentlich, ob *πνεῦμα* auf den menschlichen Geist gehe, so daß das *ἐν* die Sphäre angäbe, in der die Beschneidung statt finden soll. Dann würde *γράμματι* zu übersetzen seyn «nach dem Buchstaben» und wäre so viel als *ἐν τῷ φανερῷ*. Diese von mehreren Auslegern in verschiedenen Modifikationen angenommene Fassung würde jedoch auf eine Tautologie im Verhältniß zu V. 28. führen, daher richtiger *πνεῦμα* von dem Gottesgeist im Menschen, in welchem und durch welchen die innere Reinigung zu Stande kommt, und *γράμμα* Bezeichnung des Gesetzes als eines unlebendigen Princips, das sich mit dem Willen nicht zusammengeschlossen hat, s. K. 7, 6. und 2 Kor. 3, 6. — Das *οὗ* wird nach der gewöhnlichen Auffassung nicht als Neutr. (**cuius rei**, so schon Camerar.) sondern als Mask. genommen, und wenn Mey. dagegen einwendet, es sei dies contort und schließe unpragmatisch die *περιτομή* von dem aus, was der Relativsatz prädicirt, so läßt sich entgegnen, daß doch der *Ἰουδαῖος* im Vorhergehenden der Hauptbegriff war. Dem trüglichen Urtheil menschlicher Richter wird das des göttlichen Gerichts gegenübergestellt (4, 2.).

Kapitel III.

Inhalt und Theile.

1) Der Ap. verkennt keineswegs, daß von Seiten der göttlichen Gnadenerweisungen aus Israel vor den Heiden Vorzüge besitze, V. 1—8. 2) An sich aber ist die Sündenschuld und Hülfsbedürftigkeit des Juden und des Hellenen gleich; V. 9—20. 3) Eben deshalb hat Gott einen ganz neuen Heilsweg der Rechtfertigung eintreten lassen, V. 21—26. 4) Bei dieser Art der Rechtfertigung wird Jude und Heide ganz gleich gestellt; das Medium der Rechtfertigung ist allein der Glaube, V. 27—31.

---

1) V. 1—8. Der Ap. verkennt keineswegs, daß von Seiten der göttlichen Gnadenerweisungen aus Israel vor den Heiden Vorzüge besitze.

V. 1. 2. Das *οὖν* weist darauf zurück, daß der Jude dem Heiden ganz gleich gestellt worden. Wenn er nun hier nachweist, daß ihm dennoch von Seiten Gottes Vorzüge zukommen (*τὸ περισσόν*, Theod. *ἡ προτίμησις*), so braucht man nicht nothwendig anzunehmen, er habe eine bestimmte Klasse von Gegnern, seien es hochmüthige Heidenchristen, seien es Judaisten, welche ihn selbst in Verdacht zu bringen suchten, vor Augen gehabt. Es erklärt sich diese seine Ausführung hinlänglich, wenn er, auch ohne Rücksicht auf bestimmte Gegner, das Verhältniß der Vorzüge des Juden zu der Frage über die Rechtfertigung des Menschen vor Gott auseinandersetzen wollte. Die zweite Frage bringt ein specielles *περισσόν* zur Sprache. *Πολύ* bezieht sich auf den Hauptbegriff, auf das *περισσόν*, zurück. Es entsteht nun die Frage, ob der Ap. durch das *πρῶτον* nur eine, die vornehmste, Prärogative anzuführen beabsichtigt, oder ob er nur eine genannt und in Folge seiner Lebhaftigkeit oder auch weil er sich bewußt wurde, daß dieses eine Stück schon zum Beweise ausreiche, die übrigen übergangen habe. Liest man *πρῶτον μὲν γάρ*, welches in **B D * E G** fehlt, so wird es, wie schon Beza bemerkt, wenn auch nicht gewiß, doch wahrscheinlicher, daß *πρῶτον* — wie außer Beza auch Theod., Calv., Beng., Koppe u. A. annehmen — **praecipuum, primarium** bedeute. Unbegreiflicherweise wird von Rück. die Möglichkeit dieser Bedeutung in Zweifel gezo=

gen (2 Petr. 1, 20. 3, 3.), aber eben so wenig läßt sich andererseits aus dem μέν (Mey.) schließen, daß der Ap. noch andere Stücke hinzuzufügen, unzweifelhaft die Absicht gehabt habe, da ja μέν zwar immer einen mehr oder minder klar gedachten Gegensatz voraussetzt (oft nicht mit einem höhern Grade von Klarheit gedacht, als wenn wir sagen: «es zweifelt doch niemand»), den aber der Schriftsteller deshalb nicht gerade auszudrücken beabsichtigt (Kühner II. §. 734. Matthiä §. 621. 6.). So hat der Vf. des Hebräerbr. Kap. 9, 1., als er εἶχε μὲν κτλ. schrieb, gewiß nicht beabsichtigt, einen Gegensatz folgen zu lassen. Uns erscheint es nun mit Erasm. und den meisten Neueren als dem Charakter des Ap. und dem Erforderniß dieser Stelle angemessener, zu sagen, daß P. mehrere Stücke aufzuzählen beabsichtigte, wie er es etwa K. 9, 4. gethan hat (welchen Ausspruch sogar Grot. und Hammond als eine Fortsetzung der hier angefangenen Aufzählung ansehen), dieses aber durch das Thema fortgerissen eben so unterließ, wie Kap. 1, 8., s. das. d. Anm. Λόγια kann Bezeichnung der göttlichen Aussprüche überhaupt, namentlich der νομοθεσία seyn (Kap. 9, 4.), wie hier Chrys., Theod., Oek., Beza annehmen (Apg. 7, 38.), von welcher Annahme dann auch die Bed. des ἀπιστεῖν in V. 3. bedingt wird. Andere Ausleger haben, auf V. 3. gestützt, λόγια speciell auf die messianischen Verheißungen bezogen (αἱ ἐπαγγελίαι, Kap. 9, 4.), so Vatabl., Hunnius, Grot. und fast alle Neueren. Allerdings läßt sich dagegen einwenden, daß diese Beschränkung der λόγια τοῦ θεοῦ durch nichts angedeutet sei, allein auch wenn λόγια vom Gesetz verstanden wird, findet ja immer schon eine Beschränkung statt, und um so mehr entscheiden wir uns ebenfalls für die Bed. «messianische Weissagungen», weil sich bei ihrer Annahme V. 3. befriedigend erklärt.

V. 3. *Τί γάρ* führt wie das Lateinische quid enim und das Deutsche «denn wie?» eine Bestätigung ein, und zwar — unter der Voraussetzung, daß λόγια die messianischen Weissagungen bezeichnet — auf folgende Weise. Der Ap. hebt unter den Vorzügen Israels absichtlich und, wenn man will, mit Ironie denjenigen hervor, welchen es sich am wenigsten zu Nutzen gemacht. Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Verhei-

sene in der Person Christi erschienen sei, ergab sich der Einwurf, daß doch dem Volke Gottes dieser Vorzug nichts genutzt habe; er hat aber dennoch genutzt, nämlich der ἐκλογή, vgl. K. 9, 6—8. 11, 5. 25. Ἠπίστησαν wird danach von dem bereits offenbar gewordenen Unglauben der Juden an Jesum erklärt; in dem τινές möchten wir nicht die Absicht zu schonen, sondern eher etwas Ironisches erkennen (s. Beng.). Die Zahl der gläubig gewordenen Juden ist im Verhältniß zu den Heiden allerdings gering gewesen, wie dieses auch der Heiland bestimmt ausgesprochen, Matth. 8, 11. 21, 43., doch konnte wohl zur Zeit des Paulus der Gegensatz noch nicht so auffallen, Apg. 21, 20. *). Hat man τὰ λόγια τοῦ θεοῦ von dem Gesetz erklärt, so muß ἀπιστεῖν hier im Sinne von ἀπειθεῖν genommen und von der Gesetzesübertretung gefaßt werden. Allein, wenn auch ἀπιστεῖν so viel seyn kann als «sich treulos beweisen», so steht dieser Auffassung doch entgegen, daß die πίστις Gottes alsdann weniger gut als Gegensatz gefaßt werden kann, doch s. z. B. Calv. Bei unserer Auffassung bezeichnet die πίστις die Treue in Erfüllung der Verheißungen.

V. 4. Μὴ γένοιτο Ausdruck des lebhaften Abscheus, wie das hebräische חָלִילָה d. i. ad profana (c. He parag.); daß auch die Klassiker, wie Arrian, sich öfter der Formel bedienen, hat Georgi in den Vindiciae N. T. S. 323. nachgewiesen **). Daraus, daß der Ap. mit dem καθὼς γέγραπται einen Ausspruch, der nur die Wahrhaftigkeit Gottes nicht aber die Lügenhaftigkeit der Menschen bezeugt, zum Belege der Worte γινέσθω — ψεύστης anführt, möchten wir gar nicht mit Rück. schließen, daß der Satz πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης ein Nebengedanke des Ap. gewesen sei; vielleicht liegt schon in dem πᾶς ein Gegensatz zu dem τινές. Viel-

---

*) Neander in der Pflanzung B. I. S. 358. Anmerk. (g. A.) beruft sich auf die Stelle bei Orig. in Jo. Tom. I. §. 2., woraus erhelle, daß zu jener Zeit die Zahl der übergetretenen Juden sich nur auf 144,000 belaufen habe, doch läßt sich diese Stelle nicht zum Beweise gebrauchen, da sich Orig. dabei an die Zahl der Offenbarung Johannis (K. 7, 4.) anschließt.

**) Noch stärker ist die Formel: ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται, siehe Boissonade ad Aristaen. S. 598.

mehr hat der Ap. gewiß die Absicht gehabt, die Unabhängigkeit Gottes von den Menschen und zumal von ihrer Untreue in recht starken Worten hervorzuheben; bei πᾶς ψεύστης hat er wohl Ps. 116, 11. vor Augen gehabt. Aehnlich 2 Tim. 2, 13. Γινέσθω, welches wohl nicht sit oder esto, sondern fiat zu übersetzen *), dem Sinne nach so viel als «sich erweisen», Theophyl. φανεροῦσθαι. Beng. setzt zur Erklärung von γινέσθω hinzu in indicio; diese nähere Bestimmung ist indeß nicht im Kontext begründet und der Sache nach nicht nothwendig. Das von dem Ap. angeführte Citat ist ganz nach den LXX. von Ps. 51, 6. Λόγοι in der Stelle der LXX. dürfte sich wohl auf Rechtsaussprüche beziehen und κρίνεσθαι auf die Beschuldigungen der Menschen gegen Gott, so erhalten wir den Gegensatz: Gott soll als gerecht erkannt werden, wenn er Richter ist, und als Sieger ausgehen, wenn der Mensch ihn zu richten wagt. Da es nicht nothwendig, daß die gebrauchten Stellen des A. T.'s jedesmal genau auf den vorliegenden Fall passen, so ist wenigstens kein nöthigender Grund für die Annahme vorhanden, daß der Ap. λόγοι im Sinne der vorher angeführten λόγια genommen habe.

V. 5. Die Art, wie der Ap. den aus dem Unglauben des Volkes hergenommenen Grund beseitigte, giebt zu einer neuen Einwendung Veranlassung, daß ja nämlich auf diese Weise die Sünde der Menschen Gott zum Besten gereiche. Da schon die Worte V. 3. eine Rüge des ungläubigen Juden beabsichtigten, so hat man anzunehmen, daß der Ap. auch hier aus dem Charakter des disputirsüchtigen, unlauteren Juden heraus spricht. Theod.: ὡς ἐκ τοῦ τῶν ἐναντίων ἐπισυλλογίζεται προσώπου. Für die speciellen Begriffe von ἀπιστία und πίστις stehen nun hier die generellen ἀδικία und δικαιοσύνη, wofür dann V. 7. wieder die speciellen ἀλήθεια und ψεῦσμα auftreten; die δικαιοσύνη ist auch hier die Eigenschaft, vermöge deren Gott jedem das Seine zukommen läßt, also die gegebenen Verheißungen erfüllt, so Hebr. 6, 10. 1 Joh. 1, 9.

*) Fr. will nur die Uebersetzung fiat gelten lassen, allein sowohl außerhalb des N. T.'s als im N. T. steht die Bed. werden für das Präsens nicht ausschließlich fest, für „sich erweisen, seyn" findet es sich z. B. Röm. 11, 6. 1 Kor. 10, 32 16, 14. Kol. 3, 15. Hebr. 11, 6. 2 Petr. 1, 20.

Συνιστάναι in der späteren Gräcität so viel als «beweisen» vgl. LXX. Susann. V. 61.: *συνέστησεν αὐτοὺς Δανιὴλ ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας.* Röm. 5, 8. 2 Kor. 7, 11; 6, 4. s. Wetst. Die Formel *τί ἐροῦμεν* (4, 1. 6, 1. 7, 7. 9, 30.), *ἐρεῖς οὖν* (9, 19. 11, 19.) kann dem Ap. aus der rabbinischen Dialektik bekannt gewesen seyn, sie findet sich nämlich häufig im Talmud: מַאי אִיכָּא לְמֵימַר, quid est dicendum? Indeß bewegt sich die dialektische Rede in allen Sprachen in ähnlichen Formeln. Arrian Epikt. I, 10, 7. *τί οὖν ἐγὼ λέγω; ὅτι ἄπρακτον τὸ ζῶον; μὴ γένοιτο.* Bei Plato: *ἐπισκεψώμεθα τί λέγομεν.* Der Gegner konnte den Ap. beschuldigen, daß die von ihm ausgesprochene Ansicht Gott ungerecht erscheinen ließe; da der Ap. aber den Gegner nicht redend einführt, sondern nur seinen etwaigen Einwand aufnimmt, so tritt derselbe durch *μή* als eine Frage auf, auf welche eine Negation erwartet wird. Der Artikel bei dem Particip *ἐπιφέρων* weist darauf hin, daß an das bekannte richterliche Verhältniß Gottes gedacht wird, eben so auch der Artikel bei *ὀργήν.* Die Formel *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* ist aus dem Gegensatze von Mensch und Gott zu erklären, das Menschliche, das Unvollkommene und Sündhafte; in diesem Sinne *σοφία ἀνθρώπων*, 1 Kor. 2, 5., *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν*, 1 Kor. 3, 3. Danach bezeichnet *κατὰ ἄνθρωπον λέγειν* «nach unvollkommener, menschlicher Einsicht sprechen», näher auch, was darin eingeschlossen liegt, «nach den menschlichen Verhältnissen sprechen» vgl. Gal. 3, 15. 1 Kor. 9, 8. Röm. 6, 19; bei den Talmudisten finden sich Erläuterungen aus dem gewöhnlichen Leben mit der Formel eingeführt הֵיכִי דְאָמְרֵי אִנָשֵׁי «wie die Menschen reden»; auch bei den Klassikern *ἀνθρωπίνως λαλεῖν*, humane loqui, Athen. Deipnos. IX, 29. Petron. Sat. c. 90., vgl. Usteri zu Plut. ad. Apoll. S. 3. Bei dem Ap. kann nun hier nur der Sinn seyn, er spreche als unerleuchteter Mensch; da nämlich das fromme Gemüth vor dem gegen Gott ausgesprochenen Vorwurf der Ungerechtigkeit zurückschaudert, so hielt er für nöthig, ausdrücklich hervorzuheben, daß er nur im Sinne Anderer spreche. Wenn Fr. die Erklärung des Theod. bekämpft: *τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμοὺς* und dagegen die Erklärung giebt: hominis more dico, qui non satis semper

verbis diligenter excussis caveat, ne indecorà in Deum transferantur, so muß man sagen, daß diese beiden Fassungen sich keineswegs ausschließen.

V. 6. Die Antwort des Ap. ist apagogisch, nicht direkt; sie erscheint besonders klar und treffend, wenn man mit Limb., Seml., Koppe, Reiche, Olsh. annimmt, daß *κόσμος* die Heidenwelt bezeichne. Ohne Zweifel gab der Jude das Gericht über die Heidenwelt zu und wenn dies, so war er überführt. Der einzige scheinbare Einwurf, sagt Olsh., ist der, daß die jüdische Meinung von dem Gericht über die Heidenwelt irrig; aber — entgegnet er — es ist doch ein auf Wahrheit beruhender Irrthum; das Falsche daran ist nur die Meinung eines ausschließlich die Heiden treffenden Gerichts. Während andere Vertheidiger dieser Auffassung *ψεῦσμα* geradezu vom Götzendienst erklärten, welches sich sprachlich nicht rechtfertigen läßt, sagt Olsh.: «Im Gegensatz mit *ἀλήθεια* bezeichnet es den ganzen Zustand der Unwahrheit, d. i. der Gottentfremdung, aus dem alle einzelnen Aeußerungen der Sünde hervorgehen, und das *κἀγώ*, fährt er fort, erhält gerade nur bei dieser Auffassung seine bestimmte Bedeutung: ««Auch ich, sagt der Heide, könnte Anspruch machen auf Freiheit vom Gericht, denn bei mir tritt derselbe Fall ein»». Neben anderen Gründen führt uns Fr. dagegen schon die Wortstellung an, welche, wenn *κόσμον* den Nachdruck hätte, die Voranstellung vor *κρινεῖ* erfordern würde, und ebenso Mey. Dieser Grund ist nicht haltbar. Im Griechischen wie im Lateinischen ist sowohl die letzte als die erste Stelle die Kraftstelle, s. Kühner §. 863. 3. Hand Lehrbuch des lateinischen Styles §. 102. In Betreff des Subjekts *) und der Apposition ist dies unzweifelhaft (vgl. zu K. 10, 19.), das Objekt möchte allerdings gewöhnlich, wenn es den Nachdruck hatte, an den Anfang gestellt worden seyn, Matth. 28, 5. 12. Apg. 24, 27. 19, 2. Hebr. 7, 2., doch finden sich auch davon unleugbare Ausnahmen. Luc. 11, 11. steht zweimal das Obj., das den Nachdruck hat,

*) Merkwürdig ist auch die Stellung in 1 Kor. 13, 13. Dort steht *ἀγάπη*, worauf der ganze Nachdruck ruht, nach *πίστις* und *ἐλπίς*, während — was auch der Natur der Sache gemäß ist — anderwärts *ἐλπίς* zuletzt steht, Kol. 1, 4. 5. 1 Theff. 1, 3.

voran: μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ — μὴ ὄφιν ἐπιδ. αὐτῷ, das dritte Mal μὴ ἐπιδ. αὐτῷ σκορπίον; Vgl. 2 Kor. 5, 16. (sehr auffallend), Hebr. 6, 17. (auch V. 7. die Stellung des gen. εὐλογίας), Apg. 12, 14. (τὸν Πέτρον), 24, 5. (λοιμόν), 25, 3. Auch daß κόσμος geradezu die Heidenwelt bezeichnen könne, möchten wir nicht, wie es Rück. thut, entschieden bestreiten, wenngleich die vorzüglich hiefür anzuführenden Stellen 1 Kor. 1, 21. 6, 2. auch noch nicht entscheidend sind, denn auch in diesen könnte ὁ κόσμος den Gegensatz zur βασιλεία τοῦ Χριστοῦ im Allgemeinen bezeichnen. Wenn jedoch die Juden so konstant die Heiden mit dem Namen אֻמּוֹת הָעוֹלָם (Luc. 12, 30. τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου) belegen, so könnte wohl auch P. das Wort vorzugsweise von der Heidenwelt gebraucht haben *), und Röm. 11, 12. 2 Kor. 1, 12. wird diese Bed. wohl anzunehmen seyn. Dagegen können wir nicht glauben, daß der Ap. mit dem ἐγώ V. 7. einen Heiden redend eingeführt haben sollte; das vorangegangene κόσμος reicht nicht aus, das ἐγώ gerade nur von einem Heiden zu verstehen, es hätte heißen müssen ἐγὼ ὁ ἐθνικός; auch ist dann das ἔτι nicht erklärt. Wir ziehen daher die gewöhnliche, schon von den griechischen Interpreten vorgetragene Erklärung vor, nach welcher sich der Ap. zu seinem apagogischen Beweise auf das in dem jüdischen religiösen Bewußtseyn so fest gegründete Dogma von Gott dem Weltrichter beruft, 1 Mos. 18, 25. Ps. 50, 6. 75, 8.; κόσμος bezeichnet wie Kap. 5, 12. 2 Kor. 5, 19. die ganze Menschenwelt, und es frägt sich dann nur, welches der Nerv seines Beweises sei. Nach Chrys., Theod., Theophyl.: «Aus der Thatsache, daß Gott den Bösen straft, folgt, daß die Ungerechtigkeit keineswegs zur Verherrlichung Gottes dient.» Allein so würde mit Ueberspringung von V. 6. auf V. 5. zurückgegangen und überdies lag diese Folgerung doch nothwendig in dem vorher von dem Ap. ausgesprochenen Satze und der Ap., welcher sagt, daß, wo die Sünde mächtig

---

*) Ueber den rabbinischen Gebrauch von עוֹלָם und אֻמּוֹת עוֹלָם ist noch belehrender als Lightf. zu Joh. 3, 17. Iken in den dissert. T. I. S. 442. f. Die dort S. 442. angeführte Stelle zeigt, daß auch nach rabb. Sprachgebrauch P. hätte sagen können: κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον und doch nicht bloß die Heiden meinen.

geworden, die Gnade noch mächtiger geworden, R. 5, 20. hätte ja auch wohl den Satz nicht geleugnet, daß wirklich durch die menschliche Sündhaftigkeit Gottes Größe und Güte desto mehr in's Licht tritt. So müßte man also, wie dies auch in der Struktur der Sätze begründet ist, das ἐπεὶ πῶς κρινεῖ κ. τ. λ. auf das unmittelbar Vorhergegangene beziehend, das Beweismoment mit Calv., Kölln., Rück. so angeben: «Da Gott Weltrichter ist, so kann von Ungerechtigkeit auf keine Weise die Rede seyn, auch wenn wir nicht im Stande seyn sollten, jenes Bedenken auf andere Weise zu lösen.» Fr. läßt sich gegen die Schwäche dieses Beweises also vernehmen: **tali obloquutori latus praebuisse P. quotus quisque sibi persuadeat, quum praesertim extra ictum esse potuisset, si scripsisset:** ἐπεὶ πῶς δικαίως κρινεῖ ὁ Θεὸς τὸν κόσμον; Rück., welchen der erwähnte Kommentator vorzüglich wegen jener Auffassung angegriffen hatte, legt auch ein wehmüthiges Geständniß über die Geistesschwäche, welche der Ap. hier verrathe, ab: «Daß diese Argumentation schwach, sehr schwach sei, ist zuzugestehn und von mir, wie von Kölln. und de W. zugestanden worden. Aber nicht alle Argumentationen unsers Ap. können wir für stark annehmen, diese gegenwärtige aber konnte ihm auf seinem idealen Standpunkte und bei seiner hohen Frömmigkeit leicht stärker erscheinen, als sie ist.» Wir meinen, der Ap. hat sich nicht so sehr zu schämen, sondern, wenn Einer von Beiden, so vielmehr sein Interpret. Wie? Wäre das wirklich eine so nichtige Argumentation, wenn der Ap. sagt: «Steht dem religiösen Bewußtseyn einmal unzweifelhaft fest, daß Gott der gerechte Weltrichter ist, der das Böse bestraft, so muß das Böse strafbar seyn, auch in dem Falle, daß wir nicht im Stande wären, den erhobenen Einwurf zu beantworten.» Ist es mit jenem Lobe der hohen Frömmigkeit ein Ernst und sagt dasselbe irgend etwas, so muß auch einer solchen Argumentation auf Grund eines von religiösen Menschen aller Zeiten und Zonen anerkannten religiösen Bewußtseyns ihr Recht zugestanden werden. Wäre es ein so schlechtes Argument, aus der Thatsache des Schuldbewußtseyns die menschliche Freiheit zu beweisen? Wenn Männer wie Orig., Schelling (in der Abhandlung von der

Freiheit), Benecke, Passavant (über die Freiheit) sich zu dem Dogma der Präexistenz bekennen, ruht ihre Ansicht auf einem andern Fundament, als auf der doppelten Thatsache des Bewußtseyns, einerseits auf dem Bewußtseyn der Freiheit, andererseits auf dem der Schuld? Ja hat nicht Hr. Rück. selbst — und wir ehren den hierin bewiesenen sittlichen Ernst — bekannt, das Vorhandenseyn der Sünde mit dem Bewußtseyn eigner Schuld auf keine andere Weise als durch Voraussetzung eines vorzeitlichen Falles erklären zu können (in s. christl. Philos. I. S. 129. f.)? Einen neuen Weg zur Auffindung eines schärferen Beweises schlägt indeß Fr. ein: «der Satz, daß Gott Weltrichter ist, sagt aus, daß der Böse bestraft, der Gute belohnt wird; wäre aber jene Konsequenzmacherei richtig, so müßte der Böse belohnt werden, insofern er die Gerechtigkeit Gottes empfiehlt, der Gute dagegen bestraft, insofern er dazu nicht mitwirkt». Wir können dies nicht als die Meinung des Ap. erkennen und zwar vorzüglich aus dem Grunde nicht, weil dann der Ap. die Spitze seines Beweises verdeckt hätte; hätte er nämlich nicht alsdann schreiben müssen: *πῶς τοὺς μὲν ἀδίκους κρινεῖ ὁ θεός, τοῖς δὲ ἀγαθοῖς μισθὸν ἀποδώσει*?

V. 7. 8. Die logische Verbindung dieses Verses mit den vorhergehenden Aussprüchen wird je nach den verschiedenen Ansichten über das Vorhergehende verschieden gefaßt. Daß cod. A und einige minusc. *εἰ δέ* haben, kommt bei der geringern Zahl der Zeugnisse nicht in Betracht und auch wenn es die ächte Lesart wäre, würde es unserer Ansicht nach ohne wesentlichen Einfluß auf die Bestimmung des Zusammenhangs seyn. Unserer Meinung nach hat der Ap. die Absicht, noch weiter zu zeigen, daß, wollte man die Folgerung zugeben, die Verherrlichung Gottes durch die Sünde der Menschen hebe die Strafe auf, kein Gericht des Sünders möglich sei, ja vielmehr die ganze sittliche Praxis umgekehrt werde. So ist denn V. 7. theils Erläuterung theils Fortsetzung des Gedankens von V. 5. und was die Fassung der ersten Person betrifft, so meinen wir mit Mey., daß die einfache Note von Este genüge: **suam personam ponit pro quavis alia.** Es hat nun freilich den Anschein, als ob der Satz *εἰ γάρ κ. τ. λ.* die Verherrlichung Gottes durch die menschliche Sünde schlechthin be-

streite; dies können wir nicht glauben, da nach dem, was der Ap. V. 3. und 25. sagt, diese Folgerung nothwendig von ihm anerkannt werden mußte. Man bemerke jedoch, daß in dem Sinne, in welchem sie der Gegner machte, der Ap. allerdings die Beistimmung versagen mußte. Während nämlich das Ausschlagen unserer Sünde einerseits zu unserem eigenen Besten, andererseits zur Verherrlichung Gottes als reine Gnade Gottes vom Sterblichen verehrt werden muß, stellt der Gegner es so dar, als bedürfe Gott zu seiner Verherrlichung unserer Sünde. Und wäre die Antwort des Ap. nicht eine apagogische, sondern eine direkte gewesen, so hätte er eben antworten müssen: μὴ γένοιτο· οὐδαμῶς γὰρ τῆς ἀδικίας σου ἐνδεὴς ὁ Θεός. Die ἀλήθεια nimmt also wiederum die πίστις in V. 3. auf und ψεῦσμα, welches Wort bei Lukian, Aristid., Joseph. statt ψεῦδος, schließt die perfidia mit ein wie ἀλήθεια die fides. Den Aorist in ἐπερίσσευσεν möchten wir nicht mit Mey. aus der Vergegenwärtigung des Gerichtstages, an dem das Resultat offenbar wird, erklären, sondern wie K. 5, 20. ohne alle Rücksicht auf die Zeitrelation fassen und mit Luth. präsentisch übersetzen; vgl. über den Aoristus die Bemerkungen zu 5, 20. Ἔτι noch, nämlich: «da dies feststeht.» Ueber die Bedeutung des καί sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden; es ist am einfachsten die Bedeutung «eben» anzunehmen, Herm. zu Viger S. 837., die wir im N. T. Hebr. 7, 26. (text. Griesb.) 1 Petr. 2, 8. Gal. 3, 4. finden. Hätte hier ein deutscher Schriftsteller «eben» gesetzt, so würde er sich vielleicht selbst des genauen logischen Sinnes nicht bewußt geworden seyn, es wäre dieser: «ich, das Werkzeug der Verherrlichung verdiene es am wenigsten.» Andere auch, sogar, obenein; Theoph., Pel.: insuper iudicor, qui laudari deberem — dann müßte es aber heißen: τί ἔτι καὶ κρίνομαι; Beng.: «auch ich Jude», Olsh.: «auch ich Heide», Fr.: «auch ich Paulus.» — V. 7. ist von V. 8. nicht durch das Fragezeichen, sondern nur durch ein Komma zu trennen. Ueber die grammatische Fassung der Struktur von V. 8. ist man nunmehr einig, es findet nicht sowohl ein Anakoluth als eine Attraktion statt (s. Krüger in dem trefflichen Werke: Untersuchungen aus dem Gebiete der lateinischen Sprachlehre II.

S. 451. fg.), welche auch bei Klassikern sowohl im Lateinischen als im Griechischen nicht ungewöhnlich, s. die Citate bei Win. S. 485. Der Ap. hatte schreiben wollen: *καὶ τί μὴ — ποιοῦμεν* oder *ποιῶμεν τὰ κακὰ*; statt dessen aber macht er — als ihm die ungerechten Beschuldigungen der Gegner des Ev. in den Sinn treten, von Entrüstung fortgerissen — das Verbum von dem parenthetischen Satze abhängig. Eben weil die letzten Worte des Hauptsatzes mit der Parenthese verschlungen sind, darf man auch nicht mit Griesb. und Knapp Parenthesenzeichen setzen. Das *ὅτι* ist Anführung der direkten Rede. Zu *βλασφημούμεθα* haben wir *ποιεῖν* zu ergänzen; die erste Person in *βλασφημούμεθα* und das *ἡμᾶς* könnte man von den Christen überhaupt verstehen *), da man indeß in diesem Falle noch eine nähere Bestimmung des *ἡμεῖς* erwarten sollte und da auch wirklich P. durch solche Aussprüche wie V. 3. bei erbitterten Gegnern zu ähnlichen Beschuldigungen Veranlassung gab, so denkt man richtiger an P. selbst. Schon Chrys. und Theod. machen auf *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις* in Kap. 5, 20. aufmerksam, aus welchem Ausspruch das felix culpa, quae talem meruit redemptorem der Messe hervorgegangen ist. — Das *ὧν* hat man ohne Zweifel auf die *βλασφημοῦντες* zu beziehen und nicht auf die *ποιοῦντες τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*. Daß der Ap., anstatt eine liebreich vergebende Stimmung gegen jene Lästerer zu offenbaren, den Wunsch ihrer Bestrafung ausspricht, rechtfertigt Rück. dadurch, daß er sie eben «als Diener Satans» angesehen. Vielmehr frägt sich wiederum, mit welchem Rechte der Christ auch Satansdienern Strafe anwünschen dürfe, und die Antwort ist: unter der Voraussetzung, daß sie nicht Buße thun. Vgl. 2 Kor. 11, 15. und die viel angefochtene Stelle 2 Tim. 4, 14. halte man mit V. 16. zusammen **). — *Ἔνδικος = ἐν δίκῃ ὤν*, vgl. *ἐν δίκῃ πάσχειν = ἐνδικῶς*, Justin Dialog. c. Tryph. p. 234. A.

*) Die Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen in dieser Hinsicht ersieht man aus Orig. c. Cels. III, 58. Zosimus hist. 2. S. 114. ed. Ox., wo er von Konstantins Sünden spricht, und ähnlich Julianus in s. Caesares, wo er von Konstantin redet.

**) Denen, welche sich an dem Apostel selbst versündigt, die ihn

2) V. 9—20. An sich aber ist die Sündenschuld und Hülfsbedürftigkeit des Juden und Hellenen gleich.

V. 9. Die Lesart bei D * G, 31., dem Syrer, Erp., Theod., Chrys. Ms. und einigen Andern: *προκατέχομεν* (einige: *κατέχομεν*) *περισσόν* (*οὐ πάντως* fehlt); *ᾐτιασάμεθα* (*γάρ* weggelassen) kann schon wegen der geringen Autorität nicht wohl in Betracht kommen. Sie muß aus einem Glossem entstanden seyn *). Wir nehmen *προεχόμεθα* als Medium in der intransitiven Bedeutung, welche das Aktivum *προέχειν* hat, das wie *ὑπερέχειν* «überragen, übertreffen» bedeutet. Diese Bedeutung läßt sich zwar nicht mit Beispielen aus dem Sprachgebrauch belegen, dies kann jedoch noch nicht gegen sie sprechen, indem der Gebrauch des Mediums für das Aktiv von verschieden nuancirter Ansicht des Schriftstellers abhing und die späteren Schriftsteller zuweilen Media setzen, wo die früheren Aktivformen haben, so *διακονεῖσθαι*, *ὑπηρετεῖσθαι* für *διακονεῖν*, *ὑπηρετεῖν* (Kühner §. 398. 3.), zuweilen auch umgekehrt Aktivformen, wo die Attische Prosa das Medium gebraucht; so hat Phalaris *κομίζειν* statt des Attischen *κομίζεσθαι*, vgl. Lennep zu Phal. epist. p. 244. A., bei ihm findet sich auch das dichterische *ἀκούεσθαι* statt *ἀκούειν* p. 315. A. Die Nuance der Medialform kann die seyn: «Was für Vortheil kommt uns zu Gute?» Den Gedankengang bestimme man nun so: das zweite Kap. hatte den Juden in Betreff der Gesetzeserfüllung dem Heiden gleichgestellt;

in der Stunde seiner Versuchung verlassen hatten, vergiebt er, denn sie hatten aus Schwäche gefehlt, dem Alexander aber, welcher der reinen Lehre mit Bewußtseyn Widerstand geleistet, wünscht er Strafe.

*) Fr. vermuthet richtig, daß zuerst gelesen wurde: *τί οὖν προεχόμεθα;* und in Folge dessen *οὐ πάντως* als überflüssig ausgelassen, daß ferner *προεχόμεθα* durch *κατέχομεν* glossirt und dies am Ende mit *προεχόμεθα* vermischt wurde. Indeß zeigt die Anm. des Severus (s. über ihn d. Einl. S. 34.) bei Oek., daß auch von Manchen *προκατέχομεν* als Erklärung dem *κατέχομεν* beigegeben worden ist. Er sagt: *Διὰ τοῦ νόμου, φησὶ, καὶ τῆς περιτομῆς οὐδὲν προκατέχομεν πλέον ὧν ἔχομεν. τί οὖν κατέχομεν περισσόν; προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας, καὶ τὰ ἑξῆς· ἐλλιπῶς εἴρηται· τῷ γὰρ, τί οὖν κατέχομεν περισσόν; ἀκόλουθον ἦν ἐπαγαγεῖν τὴν ἐκ πίστεως δικαιοσύνην, ὅπερ ἐν τοῖς ἑξῆς προϊὼν λέγει.*

am Anfange unseres Kap. hatte der Ap. dem Vorwurfe vorgebeugt, daß er die eigenthümlichen Vorrechte Israels verkenne; diese seine Rechtfertigung unterbrach den von Kap. 1. an verfolgten Gedankengang; er leitet wieder in denselben zurück durch das τί οὖν *). «Wie nun? habe ich etwa zeigen wollen, daß wir in Bezug auf die Hauptsache vor den Heiden etwas voraus haben?» So Theoph., Oek. (der aber für seine eigene Person vorzieht, προεχόμεθα als Paff. zu fassen und den Satz als Frage des Heiden anzusehn), Schol. bei Matth., Pelag., Luth., Calv., Beza, Beng., Glöckl., de W., Rück. 2 A. u. A. Orig.: P. velut arbiter inter Judaeos et gentes temperat sermonem semper et librat, ut nunc hos nunc illos in quibusdam videatur arguere, et rursum singulas partes certa spe promissionis animare. — Einwenden läßt sich gegen diese Fassung außer den sprachlichen Bedenken: 1) Sollte P. sich selbst in die Zahl der Juden einbegreifen? — Allein auch V. 5. und 7. war doch aus der Seele des Juden heraus gesprochen; ja, kann man nicht selbst sagen, daß auch der bekehrte P. sich der theokratischen Vorzüge des jüdischen Volks, zu dem er gehörte, rühmen durfte? 2) Steht dann nicht doch das οὐ πάντως im Widerspruch mit dem πολὺ κατὰ πάντα τρόπον, V. 2.? — Im Allgemeinen ja, indeß nicht innerhalb des Gedankenkreises, in welchem sich P. gerade hier bewegt, wonach er nur die Vorzüge im Auge hat, welche im göttlichen Gerichte gelten (K. 2, 11.). 3) Legt Fr. Gewicht darauf, daß doch eben vorher nur von äußern Vorzügen die Rede war und daher Niemand auf den Gedanken kommen konnte, es folge daraus ein sittlicher Vorzug. Er drückt den Paralogismus, der bei dieser Annahme entstünde, so aus: Quid igitur? sumusne (quoniam externa nobis decora esse supra concessi v. 2.) gentilibus potiores (pietate)? Nequaquam. Nam et Judaeos et gentiles omnes peccatores esse, non est quod repetam. — Allein es ist ja darauf Rücksicht zu nehmen, daß eben der fleischliche Jude jene äußeren Vorzüge auch unter der Kategorie von sittlichen Vorzügen

*) Die Phrase findet sich bei Arrian u. A. öfter, aber auch im Rabbinischen לְמַאי נָפְקָא מִנָּהּ „was geht daraus hervor?"

geltend machen wollte. — Prüfen wir nun noch diejenigen beiden divergirenden Ansichten, welche vorzüglich in Betracht kommen können. Als Passivum wird *προεχόμεθα* genommen von Oek., Wetst., Cramer, Storr, Rück. A. 1., Reiche, Olsh. Danach hätte man es sich entweder so zu denken, daß ein Heide, durch das Vorangegangene irre geworden, die Frage aufwirft: «Werden wir etwa von den Juden übertroffen?» oder, soll doch ein Jude sprechen, so müßte man mit Reiche und Olsh. dem Worte die Bedeutung vindiciren «vorgezogen werden» und es wäre der Sinn: «Werden wir Juden vorgezogen?» Allein gegen diese zweite Fassung spricht, daß das Passiv des Intransitiv *προέχω* diese Bedeutung nicht haben kann; gegen die erstere, daß das Auftreten des Heiden in dieser Frage mit Nichts angedeutet ist und daß auch P. nachher vielmehr zeigt — nicht, daß die Heiden eben so gut als die Juden, sondern daß die Juden eben so gut als die Heiden in die Kategorie der Sünder gehören. Von Hemsterhuys, Venema, Ernesti, Koppe, Wahl, Fr., Mey. ist unter verschiedenen Modifikationen die im Sprachgebrauch allein nachweisbare Bedeutung des Medii «sich etwas vorhalten» also «sich eines Vorwandes bedienen», mit dem Akkusativ der vorgeschützten Sache (Sophokl. Antigone V. 80.), angenommen worden, wofür sonst im Griechischen *προφασίζεσθαι*. Ernesti, Koppe, Wahl machen *τί* zum Objekt und verbinden *τί οὖν προεχόμεθα*, welche Fassung aber wegen der Antwort *οὐ πάντως* unzulässig ist. Schott, Mey. erklären: «Haben wir Vorschutz?» Durch diese Uebersetzung wird jedoch, wie Rück. in der 2ten A. richtig bemerkt, dasjenige verdeckt, was dieser Fassung des Wortes an dieser Stelle entgegensteht, daß es nämlich an einem Objekte, welches man vorschützt, fehlt. Man kann nur übersetzen: «Schützen wir vor?» und dann wird das Objekt vermißt. Anders verhält es sich mit *προφασίζεσθαι*, wo, wie Rück. bemerkt, der Begriff der *πρόφασις* im Worte selbst liegt. Auch wird man sagen müssen, wenn P. ausdrücken wollte, die Juden hätten kein Recht, ihre äußeren Vorzüge vorzuschützen, statt *οὐ πάντως* ein anderer Ausdruck erwartet werden müßte, dem Sinne nach gleich *πῶς δυνάμεθα; οὐ γὰρ δυνατόν*. — *Οὐ πάντως*

entweder so gebraucht, daß das οὐ das πάντως einschränkt, 1 Kor. 5, 10. oder daß das πάντως das οὐ verstärkt und dann derselbe Sinn entsteht wie bei πάντως οὐ, Epiphanius haeres. 38, 6. s. Win. S. 510. Αἰτιᾶσθαι von αἰτία, der Klagegrund, «eine Beschuldigung aussprechen,» das πρό wie in προέγραψα, Eph. 3, 3. Ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι «der Botmäßigkeit der Sünde unterworfen seyn» so im Protev. Jacobi c. 18. ὑπὸ ἔκπληξιν εἶναι (Fr.).

V. 10—18. Aus verschiedenen Schriftstellen und großentheils nach den LXX. sind die Citate an einander gereiht, durch welche erwiesen wird, daß auch schon das A. T. von einer allgemeinen Sündhaftigkeit spricht*). Die Ausgleichung dieser Aussprüche mit dem, was K. 2. von der Gesetzeserfüllung der Heiden gesagt war, ergiebt sich leicht; denn, wie schon dort gesagt wurde, so ist nicht an vollständige Gesetzeserfüllung zu denken und mit der ernsten Bemühung, dem Gesetze Gottes Genüge zu thun, wächst zugleich die Einsicht in das, was noch immerfort fehlt. Die Worte des A. T. sprechen in der Ordnung, in welcher sie P. anführt, zuerst von der Verderbniß im Allgemeinen, V. 10—12., dann insbesondere von den Versündigungen durch das Wort, V. 13. 14., dann durch die That, V. 15—17., V. 18. geht wieder auf den Inhalt von V. 11. zurück.

V. 10—12. ist aus Ps. 14., aber nicht nach den LXX. und auch nicht nach dem Hebräischen; die LXX. haben οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, Fr. schlägt daher vor, ὅτι von καθὼς γέγραπται abhängen zu lassen: supra criminatus sum et Judaeos et paganos omnes peccatores esse, sicut non esse hominem probum, ne unum quidem libri sacri his verbis testantur: non est, qui sapiat etc. Ich hatte früher angenommen, der Ap. schicke den einzelnen Schriftworten das allgemeine Thema voran. Nachdem jedoch καθὼς γέγραπται vorangegangen, läßt sich nicht denken, daß der Ap. eigene Worte anführen werde. Am besten wird man wohl einen

*) Theoph. deutet an, daß der Beweis absichtlich durch die Aussprüche mehrerer der bedeutendsten Repräsentanten des A. B. geführt werden sollte; allein, wofern dies der Fall wäre, würde der Ap. nicht die Namen derselben unterdrückt haben.

mittleren Weg verfolgen und sagen, der Ap. hat den Psalmworten gerade diese Fassung gegeben, weil er das *οὐ δικαιωθήσεται* schon vor Augen hatte. *Συνιῶν* statt *συνιείς*, da die LXX. und die Schriftsteller des N. T. statt der Form in — *μι* die Form in — *έω* gebrauchen, Win. S. 77. Die rechte Weisheit ist nach biblischer Auffassung die Erkenntniß Gottes, so bezeichnet im Ps. מַשְׂכִּיל den, der die Weisheit aus Gott hat, so wie נָבָל den, der dieser entbehrt. Das comp. *ἐκζητεῶν* stärker als das simpl., es hebt dieser Satz mehr die praktische Seite hervor. *Ἐξέκλιναν*, Pelag.: qui non requirit fundamentum, necesse est, ut declinet. *Ἀχρεῖος* auch im moralischen Sinne «schlecht» Matth. 25, 30., bei Eur. Suppl. V. 299. (309.) «verderblich» vgl. über den Gebrauch von *ἀνωφελής* Heind. zu Plato, Protag. S. 549.; nach Tittmann de synon. II. S. 11. soll es bloß «entbehrlich» heißen. *Ἕως ἑνός* nach dem Hebr. für *οὐδὲ εἷς*, von dem Bilde einer Reihe aus gedacht. Calv.: ut optimum mutuae inter nos coniunctionis vinculum nobis est in Dei cognitione, ita eius ignorantiam fere sequitur inhumanitas, dum unusquisque, aliis contemptis, se ipsum amat et quaerit.

V. 13. Bis *ἐδολιοῦσαν*, welches die in den LXX. öfter vorkommende, ursprünglich böotische Imperfektform ist (Win. S. 73.), aus Ps. 5, 10., die folgenden Worte aus Ps. 140, 4. Das Bild, welches in *τάφος κ. τ. λ.* liegt, schon von Este treffend erklärt: sicut sepulcrum patens exhalat tetrum ac pestiferum foetorem, ita ex ore illorum impuri, pestilentes noxiique sermones exeunt; so auch Pelag., Beng. Dagegen meint Fr., daß um des Zusammenhangs willen der Vergleich so zu fassen sei: quemadmodum patens sepulcrum ad devorandum cadaver promptum est, ita illi praesens exitium aliis minitantur, quos fraudulenta oratione circumvenire conentur; so heißt Jer. 5, 16. der Köcher der Chaldäer ein offenes Grab. Zu dieser Auffassung würde man indeß doch nur auf dem Umwege gelangen, daß der Schlund selbst als Köcher, die Worte als Pfeile gedacht würden. Das Gift unter den Lippen, Bild des hinterlistigen Verderbens.

V. 14—18. V. 14. aus Ps. 10, 7. Die Bitterkeit Bezeichnung des Hasses, Eph. 4, 31., der Begriff der Bitterkeit geht für den Hebräer in den des Giftes über, s. zu Hebr. 12, 15. — V. 15—17. aus Jes. 59, 7. 8. mit Freiheit nach den LXX. Der Fuß anschaulich malerisch wie Apg. 5, 9. Jes. 52, 7. Nahum 2, 1. Ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν d. i. «wo sie gehn und stehn». Ὁδὸς εἰρήνης die Lebensweise, aus der Heil fließt. Grot.: Hebraeis nescire aliquis dicitur quod non curat v. 11. Jer. 4, 22. — V. 18. aus Ps. 36, 2.

V. 19. Der Jude, der sich immer so gern der Bestrafung entzieht, war durch die Worte seiner eigenen heiligen Urkunde überführt; dies wird ihm noch recht zu Gemüthe geführt durch die Bemerkung, daß in jenen Stellen nur von Juden die Rede seyn könne. Ὁ νόμος, da es sich auf die vorher angeführten Stellen der Psalmen und des Propheten zurück bezieht, muß hier Bezeichnung der gesammten alttestamentlichen Urkunden seyn; derselbe metonymische Gebrauch der Benennung des Ganzen a parte potiori Joh. 10, 34. 12, 34. 1 Kor. 14, 21.; die vollere Formel ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται und die vollste ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί. Οἱ ἐν νόμῳ bezeichnet nun wiederum im engern Sinne diejenigen, die in der Sphäre des Gesetzes sich bewegen, K. 2, 12. In dem Sinne wie hier τὸ στόμα φράσσειν findet sich auch περικλεῖσαι τ. γλ. bei Pseudo-Justin Expos. fidei p. 386. A. περικλεῖσαι τὰς θεομάχους γλώσσας, vgl. auch Hiob 39, 34. Ps. 107, 42. Ἵνα wird ἐκβατικῶς genommen von Theod., Koppe, Reiche, Kölln.; die Möglichkeit dieser Fassung ist zwar, vorzüglich von Fr., dem Mey. folgt, bestritten worden, aber wohl in noch mehr Fällen zuzugeben, als es Win. zu thun geneigt ist, s. Tittm. de usu partic. in N. T. in de synon. in N. T. II. S. 33., wo aus Joseph., Mark Aur., Sext. Emp. Beispiele für den konsekutiven Gebrauch der Finalpartikeln beigebracht werden *); es verhält sich damit ebenso wie mit

*) Rück. hat sonst, besonders aber zu 2 Kor. 7, 9., die konsekutive Bed. vertheidigt, gerade an jener Stelle möchten wir aber ἵνα als Bezeichnung des göttlichen Endzweckes ansehen, wie ebend. 1, 9. 4, 7.

εἰς τό c. inf. s. zu 1, 20. An unserer Stelle ist ein Theil der Ausleger zur Annahme der konsekutiven Bedeutung dadurch bewogen worden, daß der Satz ἵνα κ. τ. λ. eher eine Folgerung aus allem Vorhergegangenen auszudrücken scheint, als einen Absichtssatz, aber auch bei der finalen Fassung des ἵνα schließt sich der Satz ganz passend an das Vorhergehende: «damit auch ihr Juden euch nicht von der allgemeinen Schuld der Menschheit ausnehmen möchtet».

V. 20. Vielleicht hat der Ap. an Ps. 143, 2. gedacht. Es ist zuvörderst das kausale Verhältniß von V. 19. zu V. 20. zu untersuchen. Wie zu K. 1, 19. bemerkt wurde, so heißt διότι — aus δι' ὅ, τι entstanden — quam ob rem, weßhalb, es würde mithin in V. 19. der Grund für V. 20. liegen *); darauf führt auch die Uebersetzung von Beza, Hunnius, Turretin: propterea. Es wird aber auch διότι von den spätern Schriftstellern mißbräuchlich für ὅτι gebraucht (s. Beispiele bei Fr. zu Röm. 1, 19.), und daher auch kausal in der Bedeutung denn, im N. T. Apg. 10, 20; 18, 10; 22, 18. 1 Petr. 1, 16. und so auch oben K. 1, 19. Wird diese Bedeutung angenommen, so giebt P. als den Grund, warum sich die ganze Menschheit vor Gott als schuldig bekennen muß, eben dies an, weil sie das Gesetz nicht zu erfüllen vermöge; so übersetzt Luth. «darum daß» und die Vulg., Erasm., Calv.: quia, propterea quod. Die eine wie die andere Fassung ist durch den Zusammenhang gerechtfertigt, doch hat man vielleicht der ersten den Vorzug zu geben, insofern bei ihr das kausale Verhältniß evidenter ist, vgl. Beza z. d. St. Δικαιοῦσθαι auch bei Aristot. in der Bedeutung «gerecht behandelt werden» Ethic. ad Nicom. 5, 9, 3. Die Negation οὐ unmittelbar vor dem Verbum giebt demselben die Bedeutung des Gegentheils, s. m. Beiträge zur Sprachcharakteristik des N. T. S. 78. So im Griechischen οὐκ ἐᾷν

---

*) Auffallenderweise hat Wahl διότι nur mit der Bed. von διὰ τοῦτο ὅτι propterea quod aufgeführt, auch Bretschneider kennt nur diese Auflösung und giebt dann als zwei Bedeutungen propterea quod und nam. In der 3ten Ausg. hat er indeß 1) propterea quod 2) quare 3) apud seriores nam.

d. i. «verbieten» u. s. w. Matthiä §. 608. Das Fut. könnte man hier wie V. 30. auf die Zeit des Gerichtes beziehen oder auch von der moralischen Möglichkeit erklären; Glöckl. legt ein besonderes Gewicht darauf: «wie wird nun irgend Jemand durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, nachdem einmal das, was dem Gesetze einen Werth gab, nämlich die Verheißung Gottes, erfüllt ist?»; diese Beziehung wird aber vom Ap. nicht indicirt. Ob σάρξ hier den Nebenbegriff des schwachen Menschen habe, darüber ist gestritten worden. Es darf wohl angenommen werden, daß, wenn der Hebräer das Wort בָּשָׂר gebraucht, ihm dabei immer mehr oder weniger der Mensch als ein schwaches Wesen in das Bewußtseyn trat; darauf führt die Benennung selbst *). So werden wir Neueren statt «der Mensch» nicht leicht den Ausdruck «der Sterbliche» gebrauchen, ohne das Moment der Hinfälligkeit mehr oder weniger dabei zu fühlen. Denselben Gegensatz, welchen nun bei uns die Sterblichkeit des Menschen zur Unvergänglichkeit Gottes bildet, drückt nach hebräischem Sprachgebrauch der Gegensatz des mit der Materie behafteten Menschen zu Gott dem reinen Geiste aus; daß der Ap. vielleicht Ps. 143, 2. vor Augen hatte, wo «kein Lebendiger» steht, wird man nicht als Gegengrund gelten lassen können. Es bleibt noch übrig, den Begriff der ἔργα νόμου zu erläutern, vgl. Gal. 2, 16. und Usteri und Rück. z. d. St. Hierbei ist vorzüglich die Beschränkung auf die Cärimonialgebote zu bestreiten, bei deren Annahme dann auch die Möglichkeit der Rechtfertigung vor Gott durch sittliches Verhalten zugegeben und damit die Bedeutung der Erlösung aufgehoben wird. Es findet sich diese perverse Auffassung der ἔργα νόμου zuerst im Kommentar des Pelag., dessen Worte aber dunkel und wahrscheinlich von Cassiodor verstümmelt sind. Am Anfange seiner Note sagt er: **Modo non iustificatur** (soll dies heißen: nicht sofort?). **Sive opera legis circumcisionem dicit, sabbatum et caeteras caerimonias, quae non tam ad iustitiam quam ad carnis laetitiam pertinebant.** In der katholischen Kirche

*) Auch bei אֱנוֹשׁ ist wohl zuweilen an die Etymologie gedacht worden, so nimmt dies de W. zu Ps. 9, 20. an.

erlangte diese Ansicht zwar eine weite, doch nicht eine allgemeine Verbreitung; sie findet sich bei Lombard., Erasm., Corn. a Lap., Calmet und dann auch in neuerer Zeit bei einigen protestantischen Interpreten, Mich. *), Seml., Ammon. Die Gegengründe sind folgende: 1) das Gesetz nach jüdischem Begriffe ist die Ausprägung des göttlichen Willens in Bezug auf Gottes Volk; zwischen den pädagogischen, daher temporellen Geboten und zwischen denen, welche einen ewigen Inhalt haben, macht das jüdische Bewußtseyn den Unterschied nicht, welchen der Erlöser in dem tiefsinnigen Ausspruche Marc. 2, 27. 28. andeutet. 2) Der Ap. würde seine eigene Beweisführung aufheben, wenn er die Rechtfertigung durch sittliche Werke für zuläßig erklären und nur die durch Cärimonien verwerfen wollte; dann wäre ja eben nicht die Erlösung durch Christum als Bedürfniß der ganzen Menschheit erwiesen. 3) Er hatte ja in K. 1. und 2. die Uebertretung der sittlichen Gebote sowohl von Heiden als Juden nachgewiesen. 4) Er hatte das in das Gewissen geschriebene Gesetz der Heiden mit dem den Juden gegebenen Gesetze in Parallele gestellt, K. 2, 14. 5) Auch Röm. 7, 1. 7. spricht er vom mosaischen Gesetze, betrachtet den Inhalt desselben V. 14. als einen solchen, der vom *πνεῦμα* ausgeht und durch das *πνεῦμα* realisirt wird und stellt wieder V. 22. 23. den *νόμος τοῦ θεοῦ* und den *νόμος τοῦ νοός μου* in Parallele. 6) Hätte er das Ritualgesetz vor Augen gehabt, so hätte er nicht in dem Sinne, in welchem er es hier und K. 5, 13. thut (wenn man nämlich die Worte *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται* dort erklärt: «der Mensch rechnet sich die Sünde nicht an, wo kein Gesetz ist»), dem Gesetze die Wirkung, die Erkenntniß der Sünde hervorzubringen, zuschreiben können **). Erst wenn man anerkennt, daß dasjenige, was der Ap. von der Unmöglichkeit sagt, durch das Gesetz gerecht zu werden, sich auf die Unfähigkeit aller Menschen bezieht, den Forderungen des Sittengesetzes Genüge zu leisten,

*) Mich.: „Die Werke des Sitten- oder Tugendgesetzes Gottes bringen zwar auch keine Vergebung der Sünden zuwege, allein von denen ist die Rede nicht, denn nicht durch diese, sondern durch Werke des levitischen Gesetzes hofften die Juden Vergebung zu erlangen (11)."

**) Mich. erklärt indeß diese Worte nach Hebr. 10, 3. Kol. 2, 14.

erkennt man die hohe Bedeutung dieser Lehre, und Melanchth. sagt im Exkurs zu Röm. 14, 6. mit Recht: quid enim sit liberatio a lege, prorsus ignorant illi, qui eam intelligunt tantum de caerimoniis. Wenn P. im Gegensatz zu der δικαιοσύνη ἐκ νόμου und ἐξ ἔργων die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως aufstellt, so ist dieses jedoch nicht so zu fassen, als ob damit der Sittlichkeit zu nahe getreten werden sollte, im Gegentheil, sie wird erst recht befestigt (V. 31.). Erhaben spricht der Ap. Eph. 2, 10. als den Endzweck, den Gott von Ewigkeit an den Menschen hat erreichen wollen, dies aus, daß sie in Christo der ἔργα ἀγαθά fähig würden, ein λαὸς περιούσιος ζηλωτὴς καλῶν ἔργων, Tit. 2, 14. 3, 8. Gerade durch den Glauben an die Gnade und Gerechtigkeit in Christo wird der Mensch fähig, das Gesetz zu erfüllen, Röm. 8, 2. 4. Ja, wenn das Gesetz, so wie es die Erkenntniß giebt, auch das Leben mitzutheilen vermocht hätte, so würde es sogar eine Rechtfertigung durch das Gesetz gegeben haben, Gal. 3, 21., vgl. den vierten Abschnitt in Usteri's paulinischem Lehrbegriff S. 51. A. 4. So zeigt sich, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben als das Mittel, die Gesetzeserfüllung als das endliche Ziel angesehen werden kann. Und ist dies der Fall, so frägt sich, ob nicht die von dem Ap. ausgeschlossenen ἔργα bloß die sind, welchen das rechte Motiv, das Leben fehlt, die ἔργα νεκρά (Hebr. 6, 1.), also die Werke vor der Bekehrung, und ob er nicht den ἔργα πίστεως Antheil an der Rechtfertigung zugestehe. Auf diese Weise hat schon Aug. in den quaest. 76. den Jakobus mit Paulus auszugleichen gesucht (Opp. ed. Benedict. VI. S. 48), und auch Thom. Aq., Salmero, Bellarm. verstehen unter den ἔργα νόμου nur die opera ex solis naturae viribus. Auch Olsh. stimmt hiermit dem Anschein nach überein, wenn er zu K. 3, 27. sagt, ἔργα νόμου seien nur die Werke des Sittengesetzes, «die aus dem fordernden Willen Gottes entspringen. Diese sind im günstigsten Fall nur die Blüthen des eigenen Lebens, also so vergänglich, wie dieses selbst, die Werke des Glaubens aber tragen die ewige Natur des Princips, aus welchem sie erzeugt sind» — was er zu V. 21. S. 145. sagt, zeigt jedoch, daß die ἔργα πίστεως nach ihm ebensowenig Grund der

Rechtfertigung seyn sollen. Der Widerspruch ist durch die falsche Definition erzeugt, daß ἔργα ν. nur Werke seien, die aus dem forbernden Willen Gottes entspringen, in welchem Falle P. allerdings die ἔργα πίστ. nicht mit einbegriffen haben könnte. Vielmehr sind ἔργα ν. — ohne Rücksicht auf das Motiv, aus dem sie entspringen — die vom Gesetz geforderten Werke, wie daraus erhellt, daß an andern Stellen der Ap. der Rechtfertigung aus den ἔργα überhaupt die Rechtfertigung aus Gnade gegenüberstellt und den Werken überhaupt keinen Antheil an der Seligkeit zuschreibt, weder ex congruo noch ex condigno, vgl. K. 4, 2. 4. 5. 6.; 11, 6. Eph. 2, 8. 9. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. Dem kann nun auch nicht anders seyn, da die Lebendigkeit des Glaubens in verschiedenen Momenten verschiedene Grade der Stärke hat und mithin auch die Gesetzeserfüllung des Gläubigen immer nur eine unvollkommene ist. Wiewohl daher der Ap. Gal. 2, 20. einerseits sagt, Christus lebe in ihm, so setzt er doch andererseits dazu, daß er, insofern er ἐν σαρκί lebe, auf den Glauben an die Versöhnung sich stütze. — Es bleibt noch übrig, die letzten Worte des Verses zu erläutern. Sachparallelen dazu sind K. 7, 7. und 5, 13., falls man der oben S. 168. angegebenen Erklärung dieser Worte beistimmt. Ἐπιγιγνώσκειν hat sowohl die Bedeutung «anerkennen» als «genau kennen» *). Fr. bestreitet die erstere Bed. und vertheidigt die Bed. notitia in folgender Weise: Nempe efficere deberet, ut peccati memoriam deponeres. At contrarium efficit; affert enim peccati notitiam (i. e. facit te peccati familiarem; cf. Rom. 7, 7.) adducitque tetram et immanem belluam, quae, ut homines Deo probarentur, fuganda necandave erat. Er sagt weiter, die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας bilde den Gegensatz zur λήθη ἁμαρτίας; so würde ein ähnlicher Sinn herauskommen, wie wenn es Hebr. 10, 3. heißt, daß durch die Opfer nicht eine Aufhebung, sondern nur eine ἀνάμνησις der Sünden bewirkt werde; diese ἀνάμνησις

*) Von Einigen (Pelag., Beza, Cornel. a Lap.) wird die Bedeutung „agnitio" bestimmt festgehalten und zwar von Corn. a Lap. darum, weil ja die cognitio auch im Besitz der Heiden gewesen. Allein dies ist an sich nicht ganz richtig und die Hervorhebung dieses Gegensatzes würde auch nicht in den Zusammenhang passen.

ist indessen nach dem Briefe an die Hebräer nicht etwas Schlimmes, sondern eine heilsame Wirkung, da nur unter Voraussetzung des Schuldbewußtseyns die Erlösung möglich ist. Was also Fr. mit der λήθη ἁμαρτιῶν will, sieht man nicht ein. Der Sinn ist ganz einfach der von allen Auslegern anerkannte: «So lange der Wille Gottes in der Form des Gebotes vor uns steht, und nur durch äußerliche Belohnung und Strafe zum Guten treibt und vom Bösen abhält, bleibt er dem Menschen ein Aeußeres, so daß es allenfalls zu der vom Gesetz geforderten That, aber nicht zu der vom Gesetz geforderten Gesinnung kommt.» Chrys.: εἰ γὰρ αὐχεῖς ἐπὶ τῷ νόμῳ, ἐντρέπει σε μᾶλλον καταισχύνει, οὗτός σου τὰς ἁμαρτίας ἐκπομπεύει. Mel.: haec responsio prorsus nova et absurda videtur mundo, lege tantum ostendi peccata non tolli. Nam legumlatores in imperiis ferunt leges non tantum ut ostendant peccata, sed ut tollant. Verum non concionatur P. de moribus externis. — Noch kann die Frage aufgeworfen werden, inwiefern, wenn der νόμος doch hier das mosaische Gesetz ist, der Beweis des Ap. zugleich auch für die Heiden Geltung habe. Die gewöhnliche auch von Usteri und Win. Exkurs 1. ad Galat. gegebene Antwort, daß ja der Ap. K. 2, 14. das innere Gesetz des Heiden dem mosaischen parallel stelle, erklärt Rück. für nicht ausreichend, und meint, der Ap. werde es sich so gedacht haben, daß die Heiden, auch wenn sie das mosaische Gesetz besessen, doch nicht es zu erfüllen im Stande gewesen seyn würden. Wir meinen aber, daß jene gewöhnliche Antwort um so mehr für die rechte angesehn werden muß, da er ja auch K. 1. von einem innern Gottesbewußtseyn und einem innern δικαίωμα τοῦ θεοῦ redet, welches die Heiden verletzt haben. K. 1, 19. 32.

3) V. 21—26. **Weil an sich die Hülfsbedürftigkeit des Juden und des Hellenen gleich ist, hat Gott einen ganz neuen Heilsweg der Rechtfertigung eintreten lassen.**

V. 21. 22. Der Ap. ist an dem Ziele angelangt, zu welchem er sich von K. 1. an den Weg gebahnt. Vom Schuldbewußtseyn durchdrungen, muß jedweder Mensch anerkennen, daß das Streben, das göttliche Gesetz zu erfüllen, noch gar

nicht zur Beruhigung des Gewissens vor Gott ausreiche. Eine durchaus neue Weise der Rechtfertigung ist in die Welt getreten durch die gläubige Aneignung einer um Christi willen geschehenden Begnadigung, welche ein von keiner Bedingung auf Seiten des Menschen abhängiges Gnadengeschenk Gottes ist (V. 24.).

Neuerdings haben wieder Fr. und Mey. *νυνὶ δέ* als bloße Uebergangspartikel fassen wollen *). Da aber der Satz nicht bloß an V. 20. sich anschließt, sondern in Beziehung auf den ganzen vorhergehenden Satz steht, so wird es gewiß richtiger temporell genommen = *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, Gal. 4, 4. vgl. *προγεγονότων ἁμαρτημάτων* V. 25. 6, 22.; 7, 5. 6. 2 Kor. 8, 22. *Χωρὶς νόμου* auf's Beste von Luth. übersetzt «ohne Zuthun des Gesetzes.» Ueber *δικαιοσύνη θεοῦ* vgl. zu K. 1, 17. Daß diese neue Offenbarung zu gleicher Zeit eine alte, im ewigen Plane Gottes gelegene, gewesen, hervorzuheben, ist überall dem Ap. wichtig, Kap. 1, 2. 16, 25. flg. Das vierte Kap. zeigt, wie schon Abraham und David diese Art der Rechtfertigung gekannt und erfahren haben. — V. 22. giebt nähere Bestimmungen über die *δικ. θεοῦ* mit dem erläuternden *δέ* wie K. 9, 30. (Win. S. 415.). *Πίστις τοῦ χριστοῦ* wie Jak. 2, 1., der gen. obj. für *εἰς χριστόν*. Zu *εἰς π. κ. τ. λ.* ergänze *ἐρχομένη*. *Καὶ ἐπὶ πάντας* fehlt in cod. A B C, bei dem Kopt., Aeth., Armen., Ar. Erpen., Clem., Orig. u. A. und nach den überwiegenden äußern Zeugnissen ist es von Lachm. aus dem Text entfernt. Ließe sich glauben, daß man es für nöthig gefunden, *εἰς πάντας* durch ein solches Glossem zu erklären, so hätte es auch Wahrscheinlichkeit, daß die Worte durch ein Glossem in den Text gekommen. Aber was hätte veranlassen können, die einfachen Worte *εἰς πάντας* zu glossiren? Da nun überdieß die rec. einen guten und dem paulinischen Geiste ganz entsprechenden Sinn giebt, so muß sie, wie auch von fast allen Neuern geschehen ist, beibehalten werden. Aehnlich K. 1, 17. und in unserm Kap. V. 30. Die Auslassung ist wohl aber bei den Abschreibern durch das

*) Bei den Klassikern haftet der logische Gebrauch an *νῦν δέ*, Schäfer ad Dem. I. S. 197. IV. S. 545. u. a., nicht so im N. T., vgl. K. 7, 17. 1 Kor. 7, 14.

zweimalige *πάντας* veranlaßt worden. Richtig bemerkt zur Erklärung des Ausdrucks Olsh.: «In dem *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* ist nicht bloße Häufung von Synonymen zu sehen, sondern eine Steigerung; dem Ausdruck scheint das Bild von einer Gnadenfluth zum Grunde zu liegen, die an alle herandringt und sogar über alle hinüberströmt.» Uebereinstimmend damit Fr.: **Quin de industria Ap. praeverbia variavit, ut** *δικαιοσύνην θεοῦ* **ab omni parte et tamquam per omnes vias h. e. prorsus, fidem in Christo collocantibus hominibus obtigisse declararet, ut quae se in omnes fidem habentes manifestasset et omnibus fidem habentibus se superfudisset.** — *Οὐ γάρ ἐστι δ.* Grund, warum nur auf alle *πιστεύοντας* diese Gnade geht. Beng.: **Judaei et gentes eodem modo et accusantur et iustificantur.**

V. 23. 24. Grund, warum kein Unterschied. Der Aorist *ἥμαρτον* stellt die Sünde der Menschen als Etwas hin, das sich faktisch erwiesen hat, vgl. das *ἥμαρτον* 5, 12. *Ὑστερεῖσθαι* hat die Bedeutung «zurückgelassen werden», daher im Akt. und im Med. mit *τινός*, mit dem Genit. der Beraubung, des Mangels, «an etwas Mangel leiden». Die einfachste Fassung von *δόξα τοῦ θεοῦ* ist die, welche *τοῦ θεοῦ* als den Gen. des Ursprungs nimmt «die von Gott ausgehende Ehre» Joh. 12, 43. vgl. K. 2, 29. 15, 7. (Grot., Fr., de W., Mey.). So gefaßt ist die klassische Bed. des Worts Beifall (bes. bei Bretschn. s. h. v.) von der neutest. Ehre nicht verschieden, vgl. ep. Polyc. c. 5: *εἰδότες οὖν, ὅτι ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, ὀφείλομεν ἀξίως τ. ἐντολῆς αὐτοῦ καὶ δόξης περιπατεῖν* (wenn nicht vielmehr *δόξα* hier = *δόγμα* ist). Nur der grammatischen Auffassung, nicht dem Sinne nach verschieden ist die Erklärung «Ruhm vor Gott» (Erasm., Luth., Calv., Schlicht., Wahl, Kölln.). Der Gen. kann als Gen. der Beziehung gedacht seyn (vgl. *δόξα παρὰ τοῦ θεοῦ*, Joh. 5, 44.), wie es Jak. 1, 20. bei *δικαιοσύνη θεοῦ* der Fall ist. Man wendet dagegen ein, daß P. alsdann das sonst so viel von ihm gebrauchte Wort *καύχησις* auch hier angewendet haben würde; allerdings, wenn er die mit *καύχησις* verbundene Notion des Triumphs, der

Freudigkeit mit hervorheben wollte; wenn aber dies nicht, so kommt der Begriff «Ruhm» auf den Sinn von «Ehre» zurück, und diese Bed. hängt mit der «Beifall» eng zusammen *). Dem Resultate nach übereinstimmend, aber specieller gefaßt ist die Erklärung der *δόξα τοῦ θεοῦ* von der Herrlichkeit des ewigen Lebens (Oek. **), Schol. b. Matth., Beza, Glöckl.) oder die ursprünglich von Gott dem Menschen zuertheilte Herrlichkeit, welche durch den Sündenfall verloren ist (Chemnitz, Calov, Spen., Ernesti, Rück., Olsh.). Bei der ersteren Fassung wäre zu vergleichen K. 2, 7. 5, 2. 1 Kor. 15, 43. Da das Präsens *ὑστεροῦνται* steht, so könnte man nur an die von Gott ihnen bestimmte Herrlichkeit denken und wenn dies, so meinen wir, daß *δόξα* noch irgend eine nähere Bestimmung, wie etwa *ἀποκειμένη*, hätte haben müssen; und auch bei der andern Fassung vermissen wir die nähere Bestimmung, ohne welche es unmöglich war, die «gottähnliche» oder wenn man will «die von Gott ausgehende» Herrlichkeit gerade auf die ursprünglich dem Menschen verliehene zu beziehen; es kommt dazu, daß, da man doch bei der *δόξα* nicht an das sittliche Verhältniß zu Gott denkt, sondern vielmehr an das consequens desselben, der Ausdruck auch nicht einmal passend erscheint. — *Δικαιούμενοι*, von den Aelteren gewöhnlich in das temp. fin. aufgelöst, wie auch Luth. übersetzt, strenger Mey. nach Beza's Vorgange: ut qui iustificentur. Fr. nimmt hier die Aelteren in Schutz und will das Part. durch *καί* auflösen, mit Berufung auf K. 2, 4. Luc. 1, 9. Hebr. 11, 35. Allein die St. K. 2, 4., in der sich, wie hier, das Part. praes. findet, ist nicht beweisend, die andern beiden

---

*) Schlichting: hoc loco significat eam gloriam, cum Deus hominem pronunciat iustum. Er spricht von gloria, hat jedoch den Gen. *θεοῦ* als gen. auct. gefaßt.

**) Mey. führt auch Chrys. und Theoph. an. Bei Chrys. finden sich nur die Worte: *ὁ δὲ προσκεκρουκώς, οὐ τῶν δοξαζομένων ἀλλὰ τῶν κατῃσχυμμένων*. Mehr sagt auch Theoph. nicht, es läßt sich daher bezweifeln, daß Chrys. jener Auffassung folge. Auch Oek. hat die im Texte erwähnte Erklärung nur als die zweite, vorher giebt er eine Auffassung, bei welcher er *δόξα* und *εὐεργεσία θεοῦ* neben einanderstellt, welches darauf hindeutet, daß auch er *δόξα* in der Bedeutung „Ehre" nahm.

enthalten das Part. aor., von welchem freilich dieser Gebrauch bekannt ist und nach der Natur desselben eher erwartet werden kann, Hermann zu Viger S. 772., Win. S. 329. So müssen wir denn an der participialen Bed. festhalten, wie auch Win. thut S. 320., und wenn Rück. bemerkt, die Setzung des Part. sei hier unlogisch, da doch in diesem Part. nicht ein Nebenbegriff, sondern der Hauptbegriff liege, so ist daran zu erinnern, daß geradeso auch bei den Klassikern zuweilen sogar der Hauptbegriff im Part. ausgedrückt wird und der Nebenbegriff im verb. fin., Matth. S. 1098., Kühn. II. S. 376., Hermann zu Soph. Ajax. v. 1113. — *Δωρεάν*, Adverb. von *δωρεά*, «geschenksweise» 2 Thess. 3, 8. *Ἀπολύτρωσις* allerdings nicht bloß «Befreiung», sondern «Loskaufung» (Erasm.), vergl. 1 Kor. 6, 20.; 7, 23. Gal. 3, 13. 1 Tim. 2, 6. Chrys. will in dem *ἀπό* eine besondere Emphasis nachweisen: *καὶ οὐχ ἁπλῶς εἶπε λυτρώσεως, ἀλλ' ἀπολυτρώσεως, ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἐπανελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν δουλείαν.* Die Dogmatik der Kirchenväter streitet über das Subjekt, von dem die Loskaufung geschah, ob es Gott sei oder Satan; das eine läßt sich mit eben so viel Grund behaupten als das andere, wiewohl weder das eine noch das andere mit bestimmten Worten im N. T. ausgesprochen wird. Die Menschheit ist nämlich von der *ὀργή* Gottes losgekauft, Eph. 2, 3.; 5, 6. und vermittelst dessen zugleich von der Herrschaft des Reiches der Finsterniß, Kol. 1, 13. Apg. 26, 18. Während zu der Zeit, wo der Rationalismus die Schriftaussprüche noch als bindende Autorität anerkannte, eine gezwungne Exegese diesen Inhalt aus den Bibelstellen hinwegzuerklären suchte, wird er gegenwärtig von Exegeten wie Rück., Fr., Mey. anerkannt, aber nur als jüdische Meinung. Die wahre Idee des Bildes liegt darin, daß, was Christus als Repräsentant der Menschheit gelitten und gethan, von dem gläubigen Individuum als das Seinige angesehen und dadurch der Keim zu dem neuen Menschen in Christo gelegt wird, der sowohl vom Zorne Gottes als von der Herrschaft des Reiches Satans frei ist.

V. 25. 26. Der Hauptbegriff in diesen zwei Versen, welche die Bestimmung haben, näher anzugeben, auf welche

Weise die ἀπολύτρωσις zu Stande gekommen, von welcher V. 24. sprach, ist ἱλαστήριον, dessen Erklärung zum Theil durch die nachfolgenden Worte, welche den Zweck dieser Anstalt angeben, bestimmt wird. Wir untersuchen zuerst die Zulässigkeit der alten, vielverbreiteten Erklärung (Orig., Theod., Theoph., Oek., Schol. b. Matth., August., Erasm.*), Luth., [Calv., Beza,**)] Schlicht., Hammond, Grot., Calov, Ernesti, Wolf, Rösselt, Bretschn., Olsh.) nach welcher das Wort im Sinne von ἱλαστήριον ἐπίθεμα***) (Hebr. 9, 5.) «den Deckel der Bundeslade, den Gnadenstuhl», wie Luth. übersetzt hat, bezeichnen soll. Am großen Versöhnungstage sprengte an diesen Deckel der Hohepriester das Blut desjenigen Opfers, das für die Gesammtsünde des jüdischen Volks dargebracht wurde. Ueber der Lade, welche die zehn Gebote bewahrte, auf die das Verhältniß Gottes zu seinem Volke gegründet (daher דִּבְרֵי הַבְּרִית und בְּרִית 5 Mos. 4, 13.), thronte Gott über den Cherubim; die Ansprengung des Blutes an jenen Deckel bezeugte mithin, daß Gott die für die Uebertretungen des Bundes dargebrachte Versöhnung angenommen habe. So konnte denn der Deckel selbst mit Recht den Namen כַּפֹּרֶת erhalten d. i. placamentum. Daß ihm eine besondere Wichtigkeit beigeschrieben wurde, geht auch daraus hervor, daß er aus massivem Golde gearbeitet, während die übrige Lade nur mit Gold überzogen war. Was nun dieser Deckel auf eine äußerliche und bildliche Weise, das ist Christus auf innerliche und eigentliche Weise. Der Sünder sieht in ihm und namentlich in seinem blutigen Tode das «Mittel der Versöhnung.» Gegen diese Auffassung sind in neuerer Zeit sowohl dogmatische als antiquarische und sprachliche Gründe geltend gemacht worden. Von vorn herein hielt man es für unwahrscheinlich (Krypke, Koppe), daß der Ap. in dem Briefe an

---

*) Er übersetzt propitiator und meint, auch die Vulg. habe es so verstanden, erklärt aber propitiatorium.

**) Beide Interpreten sprechen nur von allusio und Beza übersetzt auch nicht wie Calv. propitiatorium, sondern placamentum. Chrys. scheint die Bed. Opfer angenommen zu haben.

***) Ueber die Frage, ob ἐπίθεμα zu ἱλαστήριον ergänzt worden sei, s. die Bemerkung zu der Erklärung Sühnopfer.

an eine großentheils heidenchristliche Gemeinde eine Anspielung, die nur dem Juden verständlich seyn konnte, angebracht haben sollte. Dagegen ist zu bemerken, daß auch in dem Briefe an die Korinther gleiche Anspielungen vorkommen (1 Kor. 10.) und daß vermöge der häufigen Vorlesungen aus dem A. T. auch der Heidenchrist dessen Inhalt kannte (Röm. 7, 1.). In dogmatischer Hinsicht wurde der Einwurf gemacht, der Vergleich sei unpassend, da Christus, der sein eigenes Blut vergoß, nicht mit jenem Gnadenstuhl, der — an sich ein Symbol des strafenden Gottes, dessen Verhältniß zu seinem Volke auf dem Gesetze ruht — mit fremdem Blute besprengt wurde, verglichen werden könnte (Elsner Obs. ad h. l.). Darauf ist zu entgegnen: ein Typus braucht nicht in allen Beziehungen vorbildlich zu seyn. Wenn z. B. K. 5, 14. Adam Typus Christi, oder 1 Kor. 10, 11. das Manna Typus des Abendmahls genannt wird, so läßt sich dies auch nicht nach allen Beziehungen sagen. So halte man hier den Einen Vergleichungspunkt fest, daß in Christo wie in dem besprengten Ladendeckel die versöhnte Gottheit angeschaut wird. Von antiquarischer Seite aus wurde das Bedenken erhoben, daß jene symbolische Deutung erst durch die Uebers. der LXX. entstanden und von ihr auf Philo übergegangen, daher auch nicht vorauszusetzen sei, daß Paulus als auf eine bekannte Sache darauf hingewiesen haben werde. Dagegen müssen wir fragen: da doch der masorethischen Punktation dieselbe Deutung zu Grunde liegt, deutet das nicht auf eine gemeinsame ältere Tradition? Oder sollten die Masorethen die Pielform nur im Sinne des Kal gebraucht haben, wie dies Gesen. im Thes. s. h. v. behauptet? Abgesehen, daß es hiefür an Belegen fehlt, ist es bei der Zusammenstimmung mit den LXX. gewiß nicht wahrscheinlich. Ich habe schon in meinen Beiträgen S. 91. darauf aufmerksam gemacht, daß 1 Chron. 28, 11. das Allerheiligste בֵּית הַכַּפֹּרֶת genannt wird. Dem Deckel ist also schon damals eine besondere Wichtigkeit zugeschrieben worden; dies könnte nun zwar insofern geschehen seyn, als die Gegenwart Gottes darauf thronte, da indessen alsdann eher die Benennung בֵּית הַכְּרוּבִים zu erwarten wäre, so ist es wahrscheinlicher, daß man schon damals die jetzige masorethische Punktation anwandte, und den Deckel nicht

כְּפֹרֶת sondern כַּפֹּרֶת nannte. Die chald. Uebersetzer haben ebenfalls כַּפּוּרְתָּא und damit übereinstimmend der syr. Uebersetzer ܚܘܣܝܐ, vgl. auch Bähr, Symbolik des mos. Cultus I. S. 381. Wenigstens also darf es nicht als ausgemacht angesehen werden, daß die LXX. zuerst jene symbolisirende Interpretation aufgebracht haben. Uebrigens konnte den christlichen Lesern, auch denen aus den Heiden, das, was P. wollte, um so weniger zweifelhaft seyn, da sie sich gewiß jene Benennung des Deckels durch das Wort *ἱλαστήριον* nur eben so erklärten, daß an diesem Deckel die Versöhnung Gottes sich manifestirte. Wir kommen zu dem sprachlichen Gegengrunde, den nach Fr.'s Vorgange auch Mey. und Rück. geltend machen, der Ap. hätte nämlich *τὸ ἱλαστήριον* schreiben müssen, in dem Sinne: operculum rem continens, non umbram referens, *τὸ ἀληθινὸν ἱλ.* Allein wurde nicht dieselbe Idee ausgedrückt, wenn der Ap. sagte, ein Gnadenstuhl d. h. ein geistiges, jenem Versöhnmittel ähnliches placamen, wie er 1 Kor. 1, 30. sagt, *ὃς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ* d. i. «eine Weisheit von Gott»? Man urtheile nun nach allem diesem, was von Rück.'s Aeußerung über diese Erklärung zu halten sei: «Diese Ansicht ist schon längst mit so vielen und so haltbaren Gründen bestritten worden, daß es bald an der Zeit zu seyn scheint, sie mit Stillschweigen zu bedecken oder höchstens als Ballast, ihrer Sonderbarkeit wegen, mit fortzuführen.» Wenn wir dessenungeachtet Anstand nehmen, der besprochenen Auffassung beizutreten, so geschieht es aus einem andern Grunde, als aus den neuerlich geltend gemachten, nämlich darum weil der mit Blut besprengte Deckel doch nur als ein *σύμβολον*, wie sich Philo ausdrückt, *τῆς ἵλεω δυνάμεως* angesehen werden konnte, der Ap. aber in dem Folgenden sagt: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ — εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον.* Wir haben demnach noch die anderen gangbaren Erklärungen in Erwägung zu ziehen: 1) propitiatio, placamen, placamentum (1 Joh. 2, 2. 4, 10.), Mittel der Versöhnung, so It., Vulg., Hilar., Beza, Castellio, Pisc., Glöckl., Usteri, Rück. 2) abstr. pro concr. für expiator, so Ambros., Hier. an einer St., Oros. (bei Sabbatier), Erasm., Zeger, Semler, Vater, Wahl. 3) Das Sühnopfer wie *τὸ σωτήριον* das Rettungsopfer, *τὸ χαριστήριον* das Dank-

opfer*), τὸ καθάρσιον das Reinigungsopfer, so vermuthlich Chrys., schwankend Calv. und Beza *), Cleric., L. Bos, Elsn., Kypke, Koppe, Flatt, Reiche, de W., Kölln., Mey., Fr. Haben wir nun die Wahl zwischen diesen drei Auffassungen, so können wir nicht anstehn, uns für die zuletzt erwähnte zu entscheiden. Die Vorstellung der Versöhnung unter dem Bilde des Opfers ist von Christo selbst ausgegangen, denn, wollte man auch nicht λύτρον Matth. 20, 28. von einem Opfer fassen, so liegt sie doch im Abendmahlsritus, in welchem der neue mit Gott geschlossene Bund (1 Kor. 11, 25.) als durch das Bundesopfer Christi vermittelt dargestellt wird, vgl. Hebr. 9, 15. u. m. Kommentar zu d. St. Sodann bei P. 1 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2., im Brief an die Hebr. 9, 26., vgl. Harleß zu Eph. 5, 2. u. Beil. II. zu m. Komment. z. Br. an die Hebr. Auch wenn man das Wort in einer der zwei ersten Bedeutungen nehmen wollte, so müßte man, zumal wegen des ἐν τοῦ αὐτοῦ αἵματι, den allgemeinen Begriff doch wieder auf das specielle Bild vom Opfer zurückführen. — Ueber die Bedeutung von προτίθημι und namentlich über das Medium vgl. m. Beiträge S. 96. flg. Das Medium hat ganz besonders die Bed. der Schauausstellung, namentlich der der Todten (πρόθεσις, περιστολή, collocatio s. compositio funeris), vgl. Dindorf zu Pollux 8, 56.

---

*) Nach Mey. heißt ἱλαστήριον nur expiatorium und erst durch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, welches er damit verbindet, soll die Bedeutung eines sühnenden Opfers entstehn, allein das Wort ἱλαστήριον kommt ebenso wie die verwandten geradezu in der Bed. „Sühnopfer" auch bei den Klassikern vor (Winzer comm. II. in h. l. S. 10., Fr.); die Frage, ob θῦμα hinzuzudenken sei, kommt eigentlich auf die zurück, ob wir sagen sollen, daß es die Griechen hinzudachten. Bei vielen Worten, welche ursprünglich auf einer Ellipse beruhten, ist in späterer Zeit, in Folge des vielfachen Gebrauchs, das ursprüngl. Substantiv in der Vorstellung zurückgetreten. So denken wir nicht mehr Hand hinzu, wenn wir sagen: die Rechte aufheben, denken aber noch Fuß hinzu, wenn wir sagen: auf dem Linken stehn, s. Hermann de ellipsi, Opusc. I. S. 155. u. m. Erläuterung des Begriffs der Ellipse in d. Beiträgen zur Spracherkl. des N. T. S. 88.

**) Der Letztere bemerkt, placamentum, wie er übersetzt, könne sowohl propitiatio als propitiator heißen und setzt hinzu: sed appellativa illa nomina sunt expressiora, ut significetur Christus esse sacerdos simul et victima.

S. 677; dann heißt es «sich vorsetzen, beschließen»; endlich τὰ προτιθέντα das vorher Besprochene. Die erst genannte Bedeutung wäre anzunehmen, wenn ἱλαστήριον den «Gnadenstuhl» bedeutete, auch zur Bed. «Sühnopfer» paßt sie, namentlich wenn man den Zweck εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. berücksichtigt, proposuit wäre dann so viel wie publici iuris fecit. Doch ist es vielleicht wegen der Parallele des προέθετο Eph. 1, 9. vorzüglicher, die Bed. «sich vorsetzen, verordnen» anzunehmen. Einige Ausleger bemerken zwar, daß man alsdann den Infin. εἶναι vermissen würde, allein bei den Zeitwörtern des Bestimmens und Wählens steht der zweite Akk., wozu etwas erwählt wird, ohne εἶναι, Jak. 2, 5. Röm. 8, 29. s. Kühner §. 560.

Es fragt sich ferner, mit welchen Worten ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu verbinden sei? Schon Beza bemerkt, daß man es mit τῆς πίστεως oder mit ἱλαστήριον verbinden könne. Bei der ersteren Annahme (Luth., Koppe, Olsh.) ist das ἐν so zu fassen, daß die Basis des Glaubens dadurch ausgedrückt wird (vgl. πιστεύειν ἔν τινι in den LXX. Jerem. 12, 6. Dan. 6, 23. Ignat. ad. Philipp. §. 5. ad Ephes. §. 1.); auch ist mit Unrecht von Fr. behauptet, in s. Kommentar indessen wieder zurückgenommen worden, daß in diesem Falle nach πίστις vor dem näheren Bestimmungsworte der Artikel stehen müsse (S. Win. S. 127. Harleß zu Eph. 1, 15.). Wir ziehen indessen die von Benecke, Paul., Mey. angenommene Verbindung sowohl der Bestimmung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι als auch von διὰ τῆς πίστεως mit προέθετο vor*); unser Grund ist der, daß diese beiden Bestimmungen alsdann bedeutungsvoller werden. Es wird so der objektive Grund der Versöhnung, die mors cruenta, energischer hervorgehoben, und ebenso das Medium der subjektiven Aneignung, der Glaube. Die Bezeichnung des Todes Christi im N. T. durch αἷμα (K. 5, 9. Eph. 1, 7.) markirt den schmerzvollen Verbrechertod im Gegensatz zu dem natürlichen Tode. Uebrigens ist ganz richtig, was Beza sagt: sed hic et aliis passim locis sanguinis et sacrificii Christi nomine observandum est, totam Christi ab ipso in virginis utero conceptu exinanitionem

*) Mit Unrecht zählt Rück. auch Mey. unter diejenigen, welche der Verbindung mit ἱλαστήριον den Vorzug geben.

συνεκδοχικῶς intelligi, quae tota fuit perpetua ipsius pro peccatorum nostrorum expiatione oblatio. — Der Zweck dieser Anstalt war die Offenbarung der göttlichen *δικαιοσύνη*. Der Begriff derselben wird von den Erklärern auf vierfache Weise gefaßt und gemäß der jedesmaligen Fassung dieses Begriffs auch das Folgende in verschiedenem Sinne genommen. Luth., welcher die *δικαιοσ.* wie V. 21. faßt, übersetzt: «damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete, in dem, daß er Sünde vergiebt, welche bisher geblieben war unter göttlicher Geduld.» Gerade so oder mit Modifikationen Chrys., Aug., Elsn., Heum., Wolf, Winzer in comm. II. in h. l. Gegen diese Auffassung spricht Mehreres in der Erklärung der andern Worte des Satzes, außerdem aber auch, daß in V. 26. die Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* ihre Erklärung nur dann recht finden, wenn *δικαιοσύνη* von einer immanenten Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit verstanden wird. Von einer immanenten Eigenschaft verstehen es Theod., Socin, Vorst, Grot., Seml., Koppe, Reiche, Benecke *), nehmen aber die Bedeutung «Güte» an. Allein so gefaßt würde der erste Theil des Satzes durchaus dem summarisch das Vorhergehende zusammenfassenden *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* widersprechen. Diese Bed. ist auch überdies sprachlich nicht zu belegen, denn die Stelle 2 Kor. 9, 9. kann eben so wenig wie 1 Joh. 1, 9. zu ihrer Unterstützung angeführt werden. Noch weniger läßt sich aus V. 5. unsers Kap. die Bedeutung «Wahrhaftigkeit» erweisen, welche Ambros., Beza **), Turretin, Locke, Böhme angenommen haben. Eher würde es sich rechtfertigen lassen, wenn man *δικ.* wie *ἁγιότης* von der Eigenschaft verstände, nach welcher Gott nur sich selbst, nur das Gute liebt. Dann könnte man sagen: «In der Heidenwelt wurde nicht das Bewußtseyn der Heiligkeit Gottes geweckt [aber doch bei den Juden?], Gott schien also die Sünde nicht zu achten; nun ist in dem Opfer Christi die Hei-

*) Ueberaus schwach und unklar ist, was dieser achtungswerthe Mann über diesen Begriff sagt, S. 73.

**) Beza verbindet eigentlich die Bedeutung fides in praestandis promissis und iustitia i. e. summa illa in vindicandis peccatis severitas.

ligkeit Gottes und zugleich die Kraft zur Heiligung offenbar geworden, folglich hat sich Gott im N. Bunde als δικαιῶν und als δίκαιος offenbart.» Ungefähr so — die Ausdrücke sind nämlich bei den zu nennenden Theologen nicht präcis gefaßt — Neander Pflanzung S. 556. g. A., Klaiber die Lehre von der Sünde und Erlösung S. 333. f. 191. f., Nitzsch System d. chr. Lehre 3 A. S. 156. f. Wir haben gegen diese Auffassung zunächst das Bedenken, daß nach ihr in dem Satze εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, δίκαιος und δικαιῶν sich nicht als verschiedene Begriffe fassen lassen, vielmehr ist δίκαιον dann eigentlich überflüssig. Ferner: Wie hat sich denn nun die Heiligkeit Gottes im Opfer Christi offenbart? Wird man nicht dabei doch wieder auf die vergeltende Gerechtigkeit zurückgeführt? Endlich: sollte wohl δίκαιος und δικαιοσύνη, von Gott gebraucht, so viel wie ἅγιος seyn? Bei P. findet es sich V. 5. unsers Kap., 9, 28. (vgl. Kap. 2, 5.) 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 8., außerdem Joh. 17, 25. Offb. 16, 5. 19, 2. vgl. 19, 11. Es dürfte das Wort wohl in keiner dieser Stellen etwas anderes als die vergeltende Gerechtigkeit bezeichnen. So sehen wir uns denn genöthigt, auch an unserer St. nur die Bed. der vergeltenden Gerechtigkeit für zulässig zu erklären (Orig., Calov, Spener, Storr, Flatt, de W.), d. i. diejenige göttliche Eigenschaft, vermöge deren der Sünder, der das objektive Gesetz und Recht verletzt hat, nach dem Maaße seiner Verletzung an seinem eigenen Rechte, an seinem Besitzthum und seiner Person verletzt wird. Die Sünde war ein Eingriff in das göttliche Gesetz, eine Störung desselben, die Strafe ist Störung der Harmonie des Lebens des Sünders (s. zu 5, 12.). Daß der Begriff der Gerechtigkeit als Wiedervergeltung verloren gegangen war, hat in der Rechtswissenschaft und in der Dogmatik unsäglichen Nachtheil herbeigeführt. Die tiefe Auffassung und Wiedergewinnung dieses Begriffs, den im Wesentlichen schon Aristoteles, Ethik B. 5. K. 7. 8. entwickelt, ist eines der größten Verdienste der Hegelschen Rechtsphilosophie (s. in ders. namentlich §. 101.; auch kann verglichen werden J. Müller, Lehre v. d. Sünde Th. I. S. 319. f.). Auch die Lehre von der Versöhnung muß verschlossen bleiben, so lange dieser Begriff nicht anerkannt wird.

Daß *δικαιοσύνη* die vergeltende Gerechtigkeit heiße, wird nun auch noch evidenter, wenn wir die nachfolgenden Worte in ihrer natürlichsten Fassung nehmen. Sie enthalten nämlich einen Grund, warum die Bethätigung (dies der Sprachgebrauch von *ἐνδ.*) der vergeltenden Gerechtigkeit nothwendig war, weil nämlich in der vorhergegangenen Zeit Gott die Sünde der Welt, so zu sagen, übersehen hatte. Dieser Gedanke ist hier um so mehr anzuerkennen, da er sich auch Apg. 17, 30. findet in der Rede des Ap.: *τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεός*, auch kann man Apg. 14, 16. hierher ziehen: *ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*. Der Begriff der *πάρεσις* und der *ἄφεσις* ist nicht ganz derselbe (das Gegentheil vertheidigt Clericus z. d. St. und Venema Dissertationes sacrae 1771. S. 73. f.). *Ἀφίημι* ist das Loslassen von etwas, das man gefaßt hat, *παρίημι* das unberührt vorübergehen lassen (meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 58.), vgl. insbes. Dionys. Halikarn. Antiquitt. VII. c. 37.: *παρὰ δὲ τῶν δημάρχων πολλὰ λιπαρήσαντες τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δ' εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον*. Es zeigt die Stelle, daß *πάρεσις* allein noch nicht die absolute Strafloſigkeit bezeichnet, sondern nur das vorläufige außer Acht lassen. Die Schule von Coccejus gebraucht die termini transmissio und remissio, das erstere im juridischen Sinne der Uebertragung auf einen Andern *). *Τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα* bezieht sich auf die Zeiten vor Christo, vgl. Hebr. 9, 15. Somit will denn der Ap. sagen, daß erst jetzt in dem Leiden des unschuldigen Christus die Gerechtigkeit Gottes eine adäquate Offenbarung gefunden habe, daß mithin alle früheren Offenbarungen der göttlichen *ὀργή* in der Heidenwelt, von denen K. 1, 18. ff. gesprochen, so wie auch die Strafgerichte über die jüdische Welt, noch nicht erschöpfend gewesen seien. Betrachten wir nämlich die Sünde auf abstrakte Weise nur im Lichte der göttlichen Ge-

*) Neander bemerkt, es lasse sich *πάρεσις* und *ἄφεσις Θεοῦ* mit der scholastischen Definition voluntas signi und voluntas beneplaciti vergleichen; wir gestehen aber, diese Vergleichung nicht mit Klarheit vollziehen zu können.

rechtigkeit (— aber jede Abstraktion besteht nicht in der Wirklichkeit), so verdiente der Sünder zeitlichen und ewigen Tod. Somit müssen wir diejenige Entwickelung des Sinnes sowohl unserer Stelle als auch von Röm. 8, 3., welche Usteri S. 128. A. 4. gegeben hat, als die richtige anerkennen. Denselben Gedanken der Stellvertretung Christi spricht umfassender aus K. 5, 18. 19. Die Rechtfertigung der Idee eines solchen stellvertretenden Leidens hat davon auszugehen, daß Christus nicht bloß der einzelne Mensch, sondern derjenige Einzelne ist, durch welchen erst der Geschlechtsbegriff der Menschheit eine Totalität wird, in welchem die erlösete Menschheit ebenso in einer geistigen Einheit befaßt ist, wie die sündige in Adam in einer leiblichen Einheit, vgl. Olsh. zu Röm. 5, 15. Diese alte Wahrheit, welche mit der Frage über Realismus und Nominalismus eng zusammenhängt, hat mit Rücksicht auf jene scholastische Streitfrage neuerlich Göschel behandelt in dem inhaltsvollen Werke: Gott, Mensch und der Gottmensch, 1838, womit Dorner zu vgl. in d. Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1839. — Von Löffler, Teller u. A., welchen Reiche sich anschließt, wurde aus dieser Stelle und aus Hebr. 9, 15. gefolgert, daß die Sündenvergebung des N. T. sich nur auf die im vorchristlichen Leben begangenen Sünden beziehe. Löffler (über die kirchl. Genugthuungslehre S. 33. f.) spricht sich mit großer Bestimmtheit hierüber aus. Wenn schon bei diesem Theologen der gänzliche Mangel an einem lebendigen Schuldgefühl Erstaunen erregt, so noch mehr bei Teller, der S. 44. der Vorrede zu seinem Wörterbuche unter andern sagt: «Ich kann mich nicht enthalten, zu denken, daß Glaube an Christum, Zurechnung seines Verdienstes, Rechtfertigung für eine schon längst in ihren Vorfahren begnadigte Christennation nicht weiter die gewöhnliche Anwendung verstatte.» Zur Widerlegung genügt, daß — den Ausdruck ganz buchstäblich genommen — nicht bloß daraus folgen würde, daß die nach der Bekehrung des Einzelnen geschehenden Sünden nicht vergeben werden könnten, sondern daß überhaupt nur die Sünden der Menschen durch Christum gesühnt worden seien, die vor der Erscheinung Christi lebten. Aber auch davon abgesehen, würden dem Christen nur die vor seiner Bekehrung ge-

schehenen Sünden vergeben, wie könnte dann noch von dem Frieden die Rede seyn, welchen die Rechtfertigung giebt? wie könnte es von den Christen heißen, daß sie ὑπὸ χάριν sind? wie könnte es im Allgemeinen heißen, daß durch den Glauben die δικαιοσύνη kommt? Röm. 5, 1. 6, 14. 10, 4. 9. Eine wahre Seite hat indeß auch jene Ansicht der Sache, daß es nämlich auch für die Christen noch eine κρίσις giebt, die aber, da für den im Glauben Stehenden das Bewußtseyn der ὀργή hinweggenommen, zur παιδεία wird, 1 Kor. 11, 32. — Noch haben wir zu fragen, woran das ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ anzuschließen sei. Man kann es eben so wohl mit Luth., Beza an προγεγ. anschließen, als mit Chrys., Beng. an δ. τ. πάρεσιν, in welchem letztern Falle ἐν den Grund anzeigen würde, «vermöge» Win. S. 370. Was für und wider jede von beiden Verbindungen anzuführen ist, s. b. Rück. A. 2. Ἀνοχή stimmt ganz passend mit dem in πάρεσις liegenden Begriffe überein und ist mit μακροθυμία nahe verwandt, vgl. zu 2, 4.

Bei dem πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. entsteht die Frage, ob die Worte als Epanalepsis des vorangegangenen εἰς ἔνδειξιν zu nehmen seien. Schon von vorn herein wird man eine solche Wiederaufnahme vorauszusetzen aus dem Grunde nicht geneigt seyn, da die kurz vorher gebrauchte Präp. εἰς dem Ap. noch zu sehr im Gedächtniß seyn mußte, als daß er sie nicht auch hier gebraucht haben sollte. Beza, welcher früher anderer Meinung gewesen, entscheidet sich in der letzten A. seines Kommentars dafür, die Worte nicht als Wiederaufnahme, sondern als Fortführung des am Schluß von V. 25. ausgesprochenen Gedankens anzusehen. Eben dieser Ansicht schließt sich Rück. in A. 2. an, ohne jedoch Beza's Erwähnung zu thun *). Mit Recht wendet er gegen die herkömmliche Ansicht ein: «Wundern wird man sich nun wohl, warum denn das wieder aufgenommen werde, was eigentlich gar nicht abgebrochen worden; eine bloße nichtssagende Wiederholung derselben Worte wird man nicht gern annehmen, und doch weder durch Kölln.'s und de W.s Bemerkung, daß dieselbe verstärkend zu denken sei, noch durch die

*) Schon in der ersten A. hatte er sich gegen die Epanalepsis erklärt, aber einen Gegensatz zu dem Vorangegangenen gefunden.

von Reiche und Fr., daß noch ein neues Merkmal ἐν τῷ νῦν καιρῷ hinzutrete, sich befriedigt erkennen können.» Nach Beza's Ansicht ist die Absicht des Ap., zu zeigen, warum Gott nicht früher seine Gerechtigkeit im vollen Maaße offenbart habe, und wie er sonst hervorhebt, daß der Eintritt Christi in diese Welt nach einem bestimmten göttlichen Plane geschehen, so spricht er auch hier aus, daß nach göttlicher Absicht gerade in dieser bestimmten Zeitperiode die Erlösung eintreten sollte. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3. Auch wir müssen dieser Auffassung beipflichten. — Die Worte εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. geben nunmehr das Resultat, welches aus allen diesen Veranstaltungen hervorgeht; über εἰς τό mit dem Inf. in der ekbatischen Bed. s. zu K. 1, 20. Wenn Gott seine strafende Gerechtigkeit im Leiden Christi einerseits offenbart, andererseits aber dem Gläubigen die Strafe erläßt, so offenbart sich in dem Faktum der Erlösung die Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und der Gnade. Für das menschliche Bewußtseyn ist diese Ausgleichung eine zeitliche, in Gott aber, da er «vor Grundlegung der Welt» den Rathschluß der Erlösung gefaßt (Eph. 1, 4—7.), ist sie eine ewige. Der zu Versöhnende und der, welcher versöhnt, ist derselbe Gott (2 Kor. 5, 19.), daher kann ebensowohl gesagt werden, daß Gottes Liebe, wie, daß Gottes Gerechtigkeit die Erlösung gestiftet. Mithin ist das, was Stier (Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, 2. Samml. S. 25.) sagt: «Gott ist uns nicht gnädig, weil Christus unser ist, sondern Christus ist unser, weil Gott uns gnädig ist», nicht mit Klaiber (die Lehre von der Erlösung S. 251.) «treffend» zu nennen, sondern nicht minder eine Einseitigkeit, wie das, was er bestreitet *).

4) V. 27—31. Bei dieser neuen Art der Rechtfertigung wird Jude und Heide ganz gleich gestellt; das Medium der Rechtfertigung ist allein der Glaube.

V. 27. 28. Triumphirendes ἐπιφώνημα. Καύχησις im hellenistischen Sprachgebrauch (vgl. die LXX.) soviel als

*) Erst beim Abdruck dieser Auslegung ist uns die Abhandl. über diese Stelle von Gurlitt in den Studien und Kritiken 1840. 4. H. zugekommen, so daß wir die berücksichtigungswerthen Ansichten des Vf.'s nicht mehr einer näheren Prüfung unterwerfen können.

ἀγαλλίασις, welches daher auch in cod. A 1 Theſſ. 2, 19. für καύχησις ſteht; auch im Syr. hat ܐܫܬܒܗܪ nicht bloß die Bedeutung „gloriatus est“ ſondern auch „laetatus est“. Nach dem Zuſammenhange muß ſich καύχησις ſowohl auf den Heiden als auf den Juden beziehen, doch hat der Ap. den Juden vorzüglich im Auge gehabt. Sachparallelen Eph. 2, 8. 1 Kor. 1, 29. Das triumphirende ποῦ ebenſo 1 Kor. 1, 20. Das καυχᾶσθαι findet allerdings auch beim Chriſten ſtatt, 2 Kor. 1, 14. 1 Kor. 9, 15., aber der Grund, der dazu fähig macht, iſt Chriſtus, Gal. 6, 14. 1 Kor. 1, 31. 2 Kor 10, 17.*) — Der Begriff des Geſetzes iſt der einer verpflichtenden Richtſchnur; in dieſem Sinne kann denn auch von einem νόμος πίστεως geſprochen werden und man hat nicht mit den früheren Auslegern anzunehmen, daß K. 7, 25. 8, 2. 9, 31. Gal. 2, 19. Jak. 1, 25. 2, 12. eine allgemeinere Bedeutung «Lehre» ſtatt finde. Das Gegentheil zeigt ſich namentlich aus der Art, wie P. 1 Kor. 9, 21. ἔννομος χριστῷ gebraucht. In V. 28. iſt durch die äußeren Zeugniſſe die Lesart geſichert: λογιζόμεθα γὰρ, δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον. Λογίζεσθαι nicht mit Theoph., Beza in der Bedeutung von συλλογίζεσθαι, ſondern in der dem N. T. und den LXX. (z. B. Weish. 5, 4. 15, 12.) gewöhnlichen, welche Luth. ausdrückt «ſo halten wir nun»; hier und 8, 18. ſcheint uns im Deutſchen das bloße «meinen» zu ſchwach, allein auch wir gebrauchen gerade dieſes «meinen» mit der Figur der λιτότης; ſo der Grieche οἶμαι. Der Hauptbegriff πίστει hier wider die Gewohnheit in die Mitte anſtatt an den Anfang oder das Ende geſtellt, vgl. die Anm. zu V. 6. Luth. überſetzt «allein durch den Glauben»; die kathol. Gegner erklärten dies für Verfälſchung, es ergiebt ſich indeſſen aus dem Text und das ἐὰν μή Gal. 2, 16. ſagt daſſelbe. Merkwürdigerweiſe hat auch die kathol. Bibelausgabe, Nürnb. 1483. hier «nur durch den Glauben»; die Kirchenväter ſprechen oftmals aus, daß die Gerechtigkeit des Menſchen allein durch den Glauben komme, daher Erasm. liber concionandi, lib. III.: vox sola tot cla-

*) Ein καυχᾶσθαι menſchlicher Tugend, nämlich des ἔλεος der göttlichen κρίσις gegenüber, ſpricht Jak. 2, 13. aus, welcher Satz formell dem unſrigen kontradiktoriſch entgegenſteht. Doch wird auch Jakobus das ἐν κυρίῳ bei jenem ἔλεος anerkannt haben.

moribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in patribus auditur.

V. 29. 30. Das ἤ vielfach gebraucht, wenn dieselbe Wahrheit von einer andern Seite aus in's Licht gesetzt wird, hier eine Beweisführung aus den Folgen des Gegentheils. Die Argumentation des Ap. ist nämlich: es muß doch irgend ein Mittel seyn, auch den Heiden gerecht zu machen, denn es ist doch unzweifelhaft, daß, da überhaupt nur Ein Gott ist, Gott auch der Heiden Gott sei. Wenn der Satz unter uns, daß die Juden ihren Gott als Nationalgott betrachteten, fast trivial geworden ist, so daß er selbst in Predigten vorkommt, so fragt sich, was man darunter verstehe. Soll es heißen, daß Gott vorzugsweise der Juden Heiland, Wohlthäter gewesen, so ist es richtig, aber so, daß auch das N. T. sagt: «welcher ist ein Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen» (1 Tim. 4, 10.), vgl. Apg. 14, 16. 17.; soll aber damit gesagt seyn, daß nach jüdischer Ansicht Gott **nur** der Juden Gott war, so ist es wenigstens nicht im Sinne der Propheten gesprochen, unter welchen z. B. Amos 9, 7. sagt: «Habe ich nicht eben sowohl die Philister aus Kaphthor und die Syrer aus Kir geführt, wie Israel aus Aegyptenland?» Erkannte der Jude mit Abraham und Melchisedek an, daß sein Jehova der Herr sei, der Himmel und Erde besitzt, 1 Mos. 14, 19., so mußte er ja doch die Vorsehung, welche die Heiden erhielt, ebenfalls auf Gott zurückführen. — Die genaue Erklärung von ἐπείπερ wird durch die Untersuchungen von **Hartung** über γε und περ gewonnen, wonach das περ «die Uebereinstimmung in der ganzen Ausdehnung» bezeichnet, in welchem Sinne wir früher im Deutschen sagten «allhier, alldieweil», (Partikellehre I. S. 340. flg.). Das Futurum δικαιώσει in dieser Verbindung auf das zukünftige Gericht zu beziehen, darüber vgl. zu δικαιωθήσεται V. 20. Den Wechsel von ἐκ und διά möchten wir nicht als ganz zufällig ansehen, sondern ebenso motiviren wie den von εἰς und ἐπί V. 22., in welchem Falle man dann mit **Calv.** sagen mag, es liege eine gewisse Ironie darin: si quis vult habere differentiam gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille **per** fidem, hic vero **ex** fide iustitiam consequitur. *)

*) Sollte sich rechtfertigen lassen, was Billroth annahm, daß

V. 31. So wie die Ausführung von K. 2. den Verdacht begünstigte, der Ap. erkenne keinen Vorzug des jüdischen Theokraten vor dem Heiden an, so könnte nunmehr wieder der Verdacht erweckt werden, er mache nichts aus dem Gesetz (Apg. 21, 28.). In welchem Sinne aber behauptet er vielmehr das Gesetz zu begründen? Sollte er damit haben sagen wollen, daß er den pädagogischen Charakter desselben für die Zeit der νηπιότης (Gal. 4, 3.) wohl anerkenne, wie er Gal. 3, 19. sagt: τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη? Vgl. Röm. 5, 20. Aber das würde doch kaum τὸν νόμον ἱστάνειν genannt werden können, womit vielmehr die Anerkennung einer perpetuirlichen Bed. des Gesetzes ausgesprochen ist. So kann denn also der Sinn nur entweder der seyn, das sittliche Moment des Gesetzes werde im Christenthum in erhöhter Weise erhalten, oder das weissagende Element werde durch das Christenthum realisirt. Den ersteren Gedanken spricht er mehrfach aus, am bestimmtesten würde er in Eph. 2, 15. liegen, wenn man mit Harleß erklärt: «er hat τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν nur abgeschafft (auch καταργήσας), insofern er als δόγμα auftrat.» Außerdem spricht ihn Kap. 6. und 8, 4. aus. So nun hier Calv., Mel., Beza, Beng., Kölln., Rück., Olsh.*). Aber auch der andere Gedanke ist paulinisch, vgl. Gal. 3, 24. 4, 21. f. und vorher in unserm Kap. V. 21. Ja es hat diese Auffassung den Vorzug, daß, wie es scheint, das vierte Kap. sich sofort anschließt, als Beweis, daß ja schon in der Geschichte Abrahams und Davids derselbe Rechtfertigungsweg vorliege. Daher Theod.: ἄνωθεν γὰρ καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται τὰ περὶ τῆς πίστεως ἐθέσπισαν. Aehnlich Orig., Pel., Erasm., Ernesti, Morus, Reiche, Beneke, Fr., Mey., de W. Bei der ersteren Annahme entsteht dagegen der Uebelstand, daß der Ap. kurz abbrechen würde, ohne anzugeben, wie der νόμος festgestellt

---

2 Kor. 3, 11. διὰ δόξης gegenüber dem ἐν δόξῃ das Vorübergehende der δόξα bezeichnet, so würde es sich mit dem Präpositionenwechsel geradeso wie hier verhalten.

*) Die Griechen, Chrys., Oek., Theoph.; Schol. Matth. erklären: der σκοπός des Gesetzes, das Seligmachen ist in Christo erfüllt; in diesem Sinne erklären sie ja auch K. 10, 3.

wird. Nichts destoweniger müssen wir mit Rück. uns für diese Annahme entscheiden, da sonst Kap. 4, 1. nothwendig statt *οὖν* ein *γάρ* stehen müßte. Mey. sagt zwar: «*οὖν* demnach, in Folge dessen, daß wir das Gesetz durch den Glauben nicht aufheben, sondern feststellen.» Allein der Satz *νόμον ἱστάνομεν* war ja eine bloße Behauptung. Wie können aus der Behauptung, ehe sie bewiesen worden, Schlüsse abgeleitet werden und noch dazu nicht einmal in assertorischer Form, wie wenn es hieße: *οὐδὲν οὖν ἐροῦμεν τὸν Ἀβραὰμ κ. τ. λ.*, sondern in der Form der Frage, welche auf ein abermaliges Bedenken hindeutet? Ueberdies sollte man nicht, wenn P. in strenger Schlußfolge K. 4. an K. 3. angeschlossen hätte, in seiner Beweisführung gerade wieder das Wort *νόμος* erwarten, würde er nicht etwa nach der Frage in V. 1. in V. 2. so fortgefahren seyn: *οὐχὶ ὁ νόμος λέγει?* — Cod. A B C F und mehrere griech. Väter sprechen für die Form *συνιστάνομεν*; die Form *ἱστάω*, von welcher das *ἱστῶμεν* der rec. gebildet ist, findet sich in den LXX. und *συνιστάω* im N. T. (Win. S. 74.), aber hier hat sie zu wenige äußere Zeugnisse für sich.

Kapitel IV.

Inhalt und Theile.

1) Ist doch auch Abraham, der Stammvater, nur durch den Glauben gerechtfertigt worden, V. 1—5. 2) Hat doch auch David, der erste theokratische König, die Rechtfertigung aus freier Gnade für das Höchste erklärt, V. 6—8. 3) Zeigt nicht schon Abrahams Geschichte, daß diese Art der Rechtfertigung auch auf die Heiden gehe? V. 9—12. 4) Auch die Verheißungen des Abraham gründen sich ja auf seinen Glauben und nicht auf das Gesetz, wie sie denn auch in diesem Falle nicht fest seyn würden, V. 13—22. 5) Das hat Gott ausdrücklich aufzeichnen lassen, damit es auch auf uns, die wir durch den Glauben an Christum gerecht werden, seine Anwendung habe. V. 23—25.

---

1) V. 1—5. Ist doch auch Abraham, der Stammvater, nur durch den Glauben gerechtfertigt worden.

V. 1. Die Beweisführung des Ap. im dritten Kap., welche alles Verdienst der Werke aufhob, hob auch jedes Ver-

dienst der an Abraham so hoch gerühmten Tugend auf, z. B. das großartige, von Jakobus gepriesene Verdienst der Aufopferung des Isaak, Jak. 2, 21. Insofern es ein καύχημα τῆς σαρκός ist, will der Ap. auch dieses Verdienst wirklich verneinen und stellt daher die mögliche Folgerung in Form eines Einwurfs auf. Κατὰ σάρκα ist mit dem Verb. εὑρηκέναι zu verbinden und dann nach der von uns zu K. 1, 3. gegebenen Erklärung des Wortes aufzufassen; es bezeichnet jene Werke, welche nicht aus dem πνεῦμα hervorgegangen sind, mithin alles, worauf der Mensch einen Anspruch auf eigenes Verdienst gründen könnte, daher Calv.: naturaliter, Grot.: propriis viribus. Da V. 2. das ἐξ ἔργων eine Wiederaufnahme des κατὰ σάρκα ist, so liegt darin auch eine Erklärung des κατὰ σάρκα. Auf die Beschneidung aber, worauf Manche es deuten, kann es nicht bezogen werden, da diese nicht sowohl ein ἔργον des Patriarchen, als vielmehr etwas von Gott ihm Gegebenes war, wie es auch V. 10. dargestellt wird. Der Gegensatz von ἔργα, σάρξ, νόμος zu χάρις, πνεῦμα, πίστις tritt auch besonders in der Stelle Gal. 5, 5. hervor: ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. — Wir haben nun noch die Lesart und die Interpunktion in Betracht zu ziehen. Nach überwiegenden Zeugnissen ist von Lachm. aufgenommen worden: εὑρηκέναι Ἀβρ. τ. προπ. ἡ. κ. σ.; mit Entschiedenheit ist aber das προπάτορα zurückzuweisen und als erklärende Glosse von πατήρ anzusehn, und die Stellung von κατὰ σάρκα, welches, wenn es auch ursprünglich hinter πατέρα ἡμῶν stand, doch dem Sinne nach nur mit εὑρηκέναι verbunden werden kann, ist wahrscheinlich durch die bei den griechischen Erklärern sich findende Verbindung der Worte mit τὸν πατέρα ἡμῶν veranlaßt. Was die Interpunktion anlangt, so schreibt Matth. τί οὖν; ἐροῦμεν — σάρκα und Grot., Cler., Wetst. τί οὖν ἐροῦμεν; εὑρηκέναι — σάρκα. In beiden Fällen wäre nicht sowohl τὴν δικαιοσύνην, wie die Ausleger sagen, sondern das unbestimmte τί zu εὑρηκέναι zu ergänzen; sprachwidrig wäre diese Annahme nicht, indem τί ebenso wie τινές im griechischen Sprachgebrauch ausfällt, so im N. T. 1 Kor. 11, 4., wo zu κατὰ κεφαλῆς ἔχων doch τί zu ergänzen ist, vgl. über

die Auslassung desselben auch bei Klassikern V. Fritzsche Quaest. Lucian. p. 92.; auch würde namentlich die zweite Interpunktion die Frage energischer machen. Allein in den Zusammenhang würde der Satz bei dieser Fassung nicht passen; es würde ja dann die zweite Frage voraussetzen, daß im Vorhergehenden P. selbst die Vermuthung erregt hätte, Abraham habe *κατὰ σάρκα* etwas erlangt. — Das Prädikat *ὁ πατὴρ ἡμῶν* von Abraham gebraucht, findet sich auch V. 12. Jak. 2, 21. Matth. 3, 9. Luc. 16, 24. 30. und bei den Rabbinen, bei Maimonides **Porta Mosis** S. 55. opp. **Poc. I.** ابرهيم ابينا «Abraham unser Vater». Am nächsten liegt es also, *πατήρ* im eigentlichen Sinne zu nehmen; es war das ehrende Prädikat hier um so mehr an der Stelle, da dieser *πατήρ* auch als Vorbild zu ehren ist, und was von ihm gilt, auch von uns gelten wird. Aber wird nicht durch diese Benennung die Meinung begünstigt, daß die Mehrzahl der Gemeinde Judenchristen waren? Reiche läßt sich durch dieses Bedenken bewegen, hier und K. 9, 10., wo Isaak *ὁ πατὴρ ἡμῶν* heißt, an die Vaterschaft im geistigen Sinne zu denken. Gänzlich zurückgewiesen kann diese Meinung an keiner von beiden Stellen werden, doch erscheint uns die andere als vorzüglicher. Daß die Mehrzahl der Leser Judenchristen gewesen, würde daraus noch nicht folgen; P. spricht in dem Bewußtseyn seiner eigenen Nationalität und diese wurde auch von den Heidenchristen so geehrt, daß sie wohl auch den Ausdruck «Vater Abraham» gebraucht haben mögen.

V. 2. Da die vorangegangene Frage den Leser von selbst voraussetzen ließ, der Ap. negire sie, so wird die Negation (*οὐδοτιοῦν*) nicht ausdrücklich hinzugesetzt, sondern *γάρ* führt sogleich die Begründung derselben (vgl. *γάρ* in Fragen bei Wahl s. h. v. l. c.) ein — eine Begründung, die dann wieder in dem Citat der Schrift in V. 3. ihre Unterstützung findet; in diesem dritten V. wird *ἐπίστευσεν* als der Hauptbegriff mit Nachdruck vorangestellt und dies muß uns bei Bestimmung des Sinnes von V. 2. leiten. Der Schluß des Ap. ist demnach dieser: da Gott nicht die Werke des Abraham rühmt, sondern seinen Glauben anerkennt und deshalb ihn für gerecht erklärt, so ist es klar, daß er bei Gott wenigstens durch

sein eigenes Thun nichts gewonnen habe. Ist dies der Schluß des Ap., so fühlt man sich versucht, um ihn direkter herauszubringen, mit Calv., Reiche, Fr. auch schon das καύχημα, von welchem der Ap. redet, als καύχημα πρὸς τὸν θεόν zu fassen: «so müßte er doch bei Gott ein καύχημα haben, aber er hat es nicht» *). Allein dann hätte doch der Ap. schreiben müssen: ἔχει καύχημα πρὸς τὸν θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει, und bedenklich ist es, mit Reiche zu sagen, das πρὸς τὸν θεόν sei nachher «wie nachträglich» hinzugefügt worden. So wird man vielmehr geneigt, mit Beza, Grot., Rück. es so anzusehen, daß das καύχημα ein καύχημα πρὸς τοὺς ἀνθρώπους sei. Es muß jedoch zugestanden werden, daß auch diese Fassung ihre bedeutenden, zuerst von Reiche bemerklich gemachten Schwierigkeiten hat. Vorzüglich hat sie gegen sich daß dann δκαιοῦσθαι als ein menschliches für gerecht erklären angesehen werden müßte; denn nähme man es als Handlung Gottes, so würde daraus auch zugleich das καύχημα πρὸς τὸν θεόν resultiren. Auch könnte man sagen, daß der Zusammenhang doch eine kategorische Negirung des καυχᾶσθαι erwarten läßt. Nichtsdestoweniger müssen wir mit Rück., Kölln., de W. der zweiten Fassung den Vorzug geben und paraphrasiren den Sinn so: «Wenn das von Abraham feststehende ἐδικαιώθη (das Pass. wird gebraucht ohne an ein bestimmtes rechtfertigendes Subjekt zu denken) sich auf Werke gegründet hat, so mag immerhin, wer Lust hat, ihn deshalb rühmen, die Schrift dagegen d. i. Gott selbst in der Schrift hebt ein anderes Moment dabei hervor.»

V. 3. Mit Recht bemerkt Olsh., der Charakter der Frömmigkeit der alttestamentlichen Frommen sei nicht in allen gleich; bei einigen wie bei Elias spreche sich mehr eine gesetzliche Frömmigkeit aus, bei andern wie bei Abraham und David mehr eine solche, die der neutestamentlichen verwandt sei. Das ganze Leben des Abraham offenbart eine ungemeine Glaubenskraft. Der erste große Akt derselben war das Verlassen seines Vaterlandes und aller der Seinen auf den Befehl Gottes; der zweite große Glaubensakt war der, welcher K. 15.

*) So auch die arabische Uebersetzung in d. Polygl.

des 1. Buchs Mosis, in dem hier citirten Abschnitte erwähnt wird, als Abraham bei seinem und seines Weibes hohem Alter glaubt, was mit dem Naturzusammenhang in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehen scheint, daß sein Weib ihm noch einen Sohn gebären werde; die dritte große Aeußerung seines Glaubens ist die, daß er eben diesen Sohn der Verheißung, an den seine Aussicht in alle Zukunft geknüpft war, hinzugeben bereit ist, als es sein Gott verlangt (1 Mos. 22.). Er wird um dieses beharrlichen Glaubens willen auch schon von den Juden hoch gepriesen. 1 Makk. 2, 52.: Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη κ. τ. λ.; Philo de Abrahamo p. 386. ed. Francof.: ἔστι δὲ καὶ ἀνάγραπτος ἔπαινος αὐτοῦ χρησμοῖς μαρτυρηθεὶς, οὓς Μωϋσῆς ἐθεσπίσθη, δι' οὗ μηνύεται, ὅτι ἐπίστευσε τῷ θεῷ· ὅπερ λεχθῆναι μὲν βαρύτατόν ἐστι, ἔργῳ δὲ βεβαιωθῆναι μέγιστον. Nach der Ansicht katholischer Theologen (Bellarm. de iustif. 1, 17.), der Socinianer (s. Crell), Arminianer (s. Limb.) und der Neueren (s. Neander, Pflanzung II. 561. g. A. Olsh. S. 163.) hat nun auch P. «nicht in Bezug auf das Gegenständliche des Glaubens, sondern in Beziehung auf die innere, subjektive Bedeutung dieser Handlung des innern Menschen» den Glauben des Patriarchen mit dem des gläubigen Christen in Parallele gestellt, durch welche Ansicht allerdings die von der orthodoxen protest. Kirche bekämpfte katholische, socinianische und arminianische Lehre, daß die Rechtfertigung nicht sowohl per als propter fidem geschehe — insofern in diesem actus die obedientia eingeschlossen ist — unterstützt zu werden scheint, vgl. Calov. Synopsis controvers. S. 519., Consideratio Arminianismi S. 270. f. Nach orthodoxer prot. Ansicht fordert vielmehr die Parallele, daß der Ap. bei Abraham auch dasselbe Objekt des Glaubens als bei den Christen voraussetzte, und sie weisen dieses nach, insofern der Glaube an die wunderbar erzeugte Nachkommenschaft (s. zu V. 16. und 9, 8.) den Glauben an den Messias in sich geschlossen habe (Spen., Seb. Schmidt zu 1 Mos. 15., auch Calmet), oder insofern gesagt werden müsse, daß der Glaube an jedwede Verheißung Gottes, mithin auch an die der Nachkommenschaft voraussetze, esse Deum nobis propitium (Mel.

Calv.). Rück. aber, von derselben Meinung ausgehend, daß die Parallele auch Uebereinstimmung des Objekts erfordere, erklärt die Herbeiziehung der alttestam. St., wo das Objekt des Glaubens ein verschiedenes ist, ebendeshalb für eine « mißbräuchliche » Anwendung. Es ist nun wahr, daß die Parallele, sobald P. bei der Rechtfertigung Abrahams nicht dasselbe Objekt voraussetzte, nur eine unvollkommene ist, denn das Verhältniß ist dann dieses, daß auf der einen Seite der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, auf der andern Christi Gerechtigkeit zur eigenen Gerechtigkeit. Wenn nach dem Vorgange Bellarmins und der Socinianer neuerer Zeit Tittm. in d. Programm de summis principiis conf. Aug. 1830. eben wegen der Gleichstellung der Rechtfertigung Abrahams mit der des Christen die letztere Formel gar nicht, sondern nur die erstere gelten lassen wollte und somit auch die Rechtfertigung nicht per fidem sondern propter fidem vertheidigte, so ließ sich freilich schon aus V. 24. 25. das Recht der lutherischen Dogmatik erweisen, zu sagen: quemadmodum annulus, cui inclusa est gemma, dicitur valere aliquot coronatis, pretiosissima ita fides, quae apprehendit Christi iustitiam, dicitur nobis imputari ad iustitiam, quippe cuius est organum apprehendens (Gerhard loci T. VII. 238.); allein dasselbe läßt sich doch nicht auf Abrahams Rechtfertigung aus dem Glauben anwenden, sobald der Ap. bei ihm nicht dasselbe Objekt des Glaubens voraussetzt. Nichtsdestoweniger glauben wir, daß diese Inkongruenz wirklich stattfindet. Konnte es nicht dem Zwecke des Ap. genügen, im Gegensatz zu dem *ἐργάζεσθαι* und *μισθός*, wogegen er streitet, nachzuweisen, daß auch bei den Patriarchen nur das *πιστεύειν* und *λογίζεσθαι* stattgefunden, wie denn auch V. 24. zeigt, daß die Parallele auf *πίστις* und *λογίζεσθαι* beruht. Auch Gal. 3, 9. ist nur von der *πίστις* Abrahams und nicht von dem Objekte derselben die Rede. Setzen wir aber nur auf die subjektive Bed., so ist die *πίστις* des Patriarchen, obwohl auf ein verschiedenes Objekt gerichtet, der der Christen gleich; in jedem Akte des Glaubens findet eine Erhebung der Seele zu Gott statt, im Widerstreite mit dem, was der Augenschein lehrt, wird auf das gebaut, was mit den Sinnen

nicht wahrgenommen werden kann, Hebr. 11, 1. Wie viel in jenem Glaubensakte des Patriarchen lag, wird dann weiterhin V. 18—20. von dem Ap. dargethan. — Das Med. λογίζεσθαι gehört zu denjenigen, deren Präs. zugleich pass. Bed. hat und die im Aor. pass. stets die passive Bedeutung haben, s. Kühner II. S. 24.; im Hebr. steht statt dessen das Aktiv «Gott rechnete zu.» Dieser Ausspruch in Verbindung mit V. 4. 5. ist Hauptbeweisstelle für die protestantische Lehre der iustificatio forensis und iustitia imputata im Gegensatze zur katholischen Lehre, nach welcher iustificare peccatorem heißt facere iustum, d. i. infundere ei iustitiam propter fidem (s. auch z. d. St. Corn. a Lap., Calm. *)), nicht reputare iustum, tractare tanquam iustum, s. gegen diese falsche Fassung Chemnitz, examen conc. Trident, P. I. loc. VIII. Noch Chrys. hatte richtig erklärt: δίκαιον ἀποφαίνειν. Auch Aug. hatte noch de spir. et lit. c. 16. beiderlei Bed. angegeben, iustum facere und habere, aber op. imp. c. Jul. 2. sagt er: iustificat Deus impium non solum dimittendo, quae male fecit, sed etiam donando caritatem, quae a malo declinat et facit bonum.

V. 4. 5. Der Ap. will noch hervorheben, daß nach dieser Stelle an eine Rechtfertigung durch die ἔργα nicht zu denken sei. Ἐργάζεσθαι ist wohl nicht gerade als ein dem P. eigenthümlicher terminus techn. anzusehen, wie Win. meint, so daß es speciell bedeutete: «sich auf ἔργα einlassen» im Gegensatz zu πιστεύειν, es wird außer unserer Stelle keine andere dafür angeführt werden können. Es hat ja an und für sich die Bedeut. ἔργα ποιεῖν und diese reicht hier aus. Es fragt sich, ob der Ap. das ganze Gewicht auf λογίζεσθαι fallen lassen will, welches an und für sich wahrscheinlich ist, wie er denn auch V. 6. und nachher V. 23. und 24. dies Wort hervorhebt; dann müßte gesagt werden, daß κατὰ ὀφείλημα per zeugma mit λογίζεσθαι verbunden und nach ἀλλά ein anderes Verb. wie δίδοται zu ergänzen sei. So übersetzt Michaelis: «Wer Werke thut, dem wird der Lohn dafür nicht zugerechnet, ein Aus-

*) Fides meriti loco illi est, ut iustus efficiatur. Auctor fidei illius, Deus, auctor est etiam iustitiae, at alteram alterius caûsa largitur.

druck, der so aussieht, als wenn es aus Gnaden geschähe, sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit». In diesem Falle hätte man vor *κατὰ χάριν* ein *τοῦτο δ' ἐστίν* zu suppliren. Man kann aber auch mit der Mehrzahl der Ausleger auf *κατὰ χάριν* den Nachdruck legen, und der Sinn ist dann, wie ihn Beza ausdrückt: «Wer Werke gethan, dem wird der Lohn nicht in Form der Gnade in Anrechnung gebracht, sondern in Form der Schuldigkeit.» In diesem Falle hat der Ap. als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, daß in dem vorhergehenden Bibelspruch von einer Gnadenerweisung Gottes die Rede war, wie er Kap. 11, 6. Glauben und Gnade als Wechselbegriffe aufstellt. Man muß gestehen, daß alsdann der Ausdruck an Schärfe verliert, und daß auch das *λογίζεται*, welches doch V. 6. einen Nachdruck hat, mehr für die erstere Fassung spricht. — *Τὸν ἀσεβῆ* beziehen Mehrere speciell auf Abraham (Beza, Grot., Koppe, Reiche) und zwar soll der Ausdruck sich auf den Götzendienst beziehen, da nämlich Abraham früher (nach der morgenländ. Tradition bei den Rabbinen, bei Mirchond, Philo, Josephus) wie sein Vater Tharah (Jos. 24, 2.) Götzendiener war. Allein da V. 4. ohne Zweifel ein allgemeiner Satz ist, so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß dies auch in V. 5. der Fall sei.

2) V. 6—8. Hat doch auch David, der erste theokratische König, die Rechtfertigung aus freier Gnade für das Höchste erklärt.

V. 6—8. Uebergang zu einem andern Beispiel der Glaubensgerechtigkeit unter den alttestamentlichen Frommen. Allerdings knüpft der Ap. dies Beispiel zunächst an V. 5., doch kann ja dieser Uebergang nicht dagegen sprechen, daß durch diese Anführung des Psalms eine Parallele zu der Anführung V. 3. gegeben werden soll — selbst in dem Falle nicht, wenn man *νόμον ἱστάνομεν* K. 3, 31. auf die Beibringung von Beispielen der Glaubensgerechtigkeit aus dem Pentateuch bezogen hat (Mey.). Denn wenn der Ap., daß er das Gesetz nicht aufhebe, aus dem Gesetz selbst beweisen will und dann eine Stelle aus der Geschichte der Genesis anführt, so zeigt sich, daß er das zweite *νόμος* auf die alttestamentl. Urkunde überhaupt bezog, wie K. 3, 19., wie er ja auch K. 3, 21.

von der Glaubensgerechtigkeit gesagt hatte, daß ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται sie bestätigten. — Ueber das περ in καθάπερ vgl. zu ἐπείπερ K. 3, 30. Der von ihm benutzte Psalm 32, V. 1. 2. spricht besonders tief die Idee der Sündenvergebung aus reiner Gnade für die Fälle aus, wo das Bekenntniß der Schuld vorangegangen ist, und zwar tritt hier in der Sündenvergebung recht deutlich hervor, daß sie zunächst nicht Aufhebung der Strafe, sondern Aufhebung eines gestörten objektiven Verhältnisses zu Gott ist (s. im Ps. V. 5.). Auch de W. sagt von diesem Psalm: «Wir finden also hier die innere Versöhnung mit Gott durch den Glauben.» Ἀφιέναι fahren lassen und ἐπικαλύπτειν bedecken, ähnliche tropische Ausdrücke für Vergebung wie Jes. 38, 17. Micha 7, 19.

3) V. 9—12. Zeigt nicht schon Abrahams Geschichte, daß diese Art der Rechtfertigung auch auf die Heiden gehe? —

V. 9. Nähere Anwendung auf die Rechtfertigung der Heiden durch den Glauben, für den Fall, daß etwa einer sagen sollte, daß solche Glaubensgerechtigkeit bloß bei dem Israeliten seine Anwendung habe. Was das zu ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος zu ergänzende Verbum sei, darüber ist neuerdings gestritten worden, indem Fr. und Mey. nur das aus V. 6. zu ergänzende λέγεται gelten lassen wollen. Rück. bezweifelt, daß man λέγειν τι ἐπί τινα gesagt habe, allein ἐπί mit dem Akk. bedeutet ja «die Richtung gegen eine Sache hin» und ganz so findet sich Hebr. 7, 13. ἐφ᾽ ὃν λέγεται ταῦτα. Da jedoch bei allen Supplirungen des Verbums statt eines specielleren Wortes das allgemeine ἐστί anzunehmen ist, wo es irgend angeht, so werden wir auch hier es anzunehmen haben. So könnte in der Röm. 10, 18. citirten Stelle εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν eben sowohl γίνεται oder ἐστίν statt ἐξῆλθεν stehen. — Den Satz λέγομεν γὰρ κ. τ. λ. hat man sich nahe verbunden mit πῶς οὖν κ. τ. λ. zu denken; das γάρ bezieht sich auch hier auf einen zu supplirenden Gedanken: «Ich werfe diese Frage auf, denn wir sagen, daß ...., unter welchen Umständen nun ist der Glaube ihm angerechnet worden?»

V. 10. Das πῶς bezieht sich auf die bestimmten Verhältnisse, welche die gleich nachfolgenden Worte erwähnen.

Höchstens 25, mindestens 14 Jahre früher als die Beschneidung (1 Mos. 17, 23.) fiel jener Ausspruch, in welchem Gott dem Glauben des Patriarchen die hohe Anerkennung gewährte.

V. 11. Nicht nur fand jene Gerechtsprechung vor der Beschneidung Statt, sondern diese selbst ist sogar nur als ein Unterpfand der vorher schon erlangten Gerechtigkeit anzusehn. Nach 1 Mos. 17, 11. ist die Beschneidung ein אוֹת בְּרִית, ein Zeichen des besonderen Verhältnisses, in welches Gott zu Abrahams Nachkommen getreten; da sich nun aber Gott zu diesem Verhältnisse nur herabgelassen in Folge des von dem Patriarchen bewiesenen Glaubens, so hat der Ap. das Recht, sie auch als ein Zeichen seiner Glaubensgerechtigkeit zu betrachten. — Bevor wir fortschreiten, haben wir die Verschiedenheit der Lesart in Betracht zu ziehen, indem A C, die beiden syrischen Uebers. und einige andere geringere Zeugnisse *περιτομήν* lesen, welches Beng. und Griesb. empfahlen. Für dieselbe hat nun neuerlich auch Rück. gesprochen und zwar aus dem Grunde, weil die gewöhnlich angenommene Auffassung «und er empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit u. s. w.» sich nicht halten lasse. Seine Gegengründe sind: 1) es hätte eigentlich *σφραγῖδα* an der Spitze des Satzes stehen müssen, wenn aber dieses wegen der vielen damit zu verbindenden Worte nicht geschah, so hätte doch *ἔλαβε* voran und *σημεῖον* und *περιτομήν* zusammenstehen müssen. 2) *σημεῖον*, wenn es Objektsakkus. ist, konnte um so weniger des Artikels entbehren, als noch ein anderer Akkus. als Apposition hinzutrat, nämlich *σφραγῖδα*. So erscheint es denn vorzüglicher, *περιτομήν* zu lesen und zu übersetzen: «und als Zeichen empfing er die Beschneidung, ein Siegel u. s. w.» Der zweite Grund ist gewiß ohne Gewicht, da *σημεῖον* durch den nachfolgenden Genitiv hinlänglich bestimmt ist, aber auch den ersteren können wir nicht anerkennen, da ja allerdings (Fr.) für die Voranstellung des *ἔλαβε* vor *περιτομῆς* eine rhetorische Rücksicht entscheiden konnte *), und da nun die Lesart des

*) So würde man im Deutschen hier mit mehr Feierlichkeit schreiben können: „und er empfing der Beschneidung Zeichen," statt „das Zeichen der Beschneidung." Ein logischer Gegensatz ist zu *σημεῖον* deshalb nicht erforderlich, vgl. z. B. Hebr. 9, 28. *εἰς τὸ πολλῶν ἀνε-*

Akkus. wenige Zeugnisse für sich hat, da sich auch ihr Entstehen unschwer erklären läßt *), so bleiben wir bei der rec. *περιτομῆς* und tilgen das Komma hinter diesem Worte; Beza übersetzt: et signum accepit circumcisionis, quod esset sigillum iustitiae fidei. Den Genit. *περιτομῆς* faßt auch er schon richtig als den Genit. appos. und erklärt: circumcisionem, quae signum est. Zeichen wird die Beschneidung von dem Ap. genannt, weil es gangbar geworden, sie als Unterscheidungszeichen des Israeliten von dem Heiden zu betrachten und dies nach der erwähnten Stelle 1 Mos. 17, 11. So heißt es im Targum zum hohen Liede 3, 8. חֲתִימַת מִילָה «das Siegel der Beschneidung, welches wie Schwerter stärkt diejenigen, die sie tragen» und im Sohar Levit. 6, 21. wird sie רְשִׁימָא קַדִּישָׁא genannt «heiliges Zeichen.» *Σφραγίς* das untergedruckte Siegel als Zeichen unzweifelhafter Bestätigung 1 Kor. 9, 2. 2 Tim. 2, 19., so findet sich. Acta Thomae §. 26. *ἡ σφραγὶς τοῦ λουτροῦ*; auch bei den Zabiern (Stäudlins Beiträge Th. 4. S. 44.) und bei den Kirchenlehrern (Grabe Spicilegia patr. I. S. 333.) kommt die Taufe unter der Benennung *σφραγίς* vor. *Τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* ist allerdings nicht in einen Begriff zu verbinden «Glaubensgerechtigkeit» (Limb., Rück. 1. A.); vielmehr ist *τῆς πίστεως* mit dem Nachfolgenden zu verbinden «Zeichen der Gerechtigkeit durch den Glauben, den er im unbeschnittenen Zustande bewiesen.» Das *εἰς τὸ εἶναι* wird auch hier von Fr., Mey., als Zweckbezeichnung angesehen (s. zu 1, 20.) und sie hätten sich zur Unterstützung dieser Ansicht auf Gal. 3, 8. berufen können. Im Begriff «Vater» liegt auch der Begriff des Urhebers, Stifters, vgl. Hiob 38, 28. 1 Mos. 4, 21. 1 Makk. 2, 54.: *Φινεὲς ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ζη-*

νεγκεῖν ἁμαρτίας, 2 Thess. 2, 7. *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*, Luc. 1, 10. *πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ἦν προσευχόμενον.*

*) Daß die Abschreiber, da sie sich nicht darein finden konnten, *σφραγῖδα* als Prädikatsakk. anzusehen, den Text alterirten, erkennt man aus der Lesart in Handschriften bei Matthäi: *περιτομῆς — καὶ σφραγῖδα* und aus der Peschito, welche *περιτομὴν καὶ σφραγῖδα* gelesen hat (nicht so die Philox.).

λῶσαι ζῆλον. Maimon. Opp. Pocockii I. S. 63. انموسى אב של כל הנביאים المقدمين قبله «Moses ist der Vater aller ihm vorangegangenen Propheten.» Daß nur diejenigen Abrahams Nachkommen sind, welche seinem Beispiele in ihren ἔργα nachkommen, spricht auch Christus Joh. 8, 37. 39. aus. In der Hervorhebung des Glaubens des Patriarchen stimmt mit P. namentlich überein die Stelle im Wörterbuche Michlal Jophi zu Mal. 2. אַבְרָהָם הָיָה אָב לְכָל הַבָּאִים אַחֲרָיו בֶּאֱמוּנָתוֹ «Abraham ist der Vater aller derer, die ihm im Glauben nachfolgen.» Nach einer andern subtilen Auslegung von 1 Mos. 12, 3. 22, 18. argumentirt P. auch Gal. 3, 8., daß der über den glaubenden Patriarchen ausgesprochene Segen auch die gläubig gewordenen Heiden mit in sich schließe, und daß diese daher in einem geistigen Sinne Samen Abrahams seien Gal. 3, 29.; wiederum nach einer andern Wendung gelangt der Ap. zu demselben Resultat Röm. 9, 8. Das διά bei ἀκροβ. wie 2, 27. So hat denn P. zugleich den Juden das Prädikat, das sie sich ausschließlich vindicirten, Abrahams Kinder zu seyn, entrissen. — Mit Unrecht haben Griesb. und Knapp auch hier von den Parenthesenzeichen εἰς τὸ λογισθ — δικαιοσύνην Gebrauch gemacht (s. zu 1, 2. 3.). Bei diesem εἰς τό c. inf. hat Fr. die Bedeutung «so daß» adoptirt; gerade hier empfiehlt sich aber die finale Fassung: «Gott hat damit im voraus die Rechtfertigung der Heiden durch den Glauben bestätigt.»

V. 12. Auch den Juden erkennt er wohl Abrahams Vaterschaft zu, aber — im geistigen Sinne, wenn sie Glaubenskinder des Patriarchen werden wollten, vgl. auch den Gegensatz von ἀκούοντες und πιστεύοντες Hebr. 4, 2. Statt im Gen. τῶν οὐκ κ. τ. λ. schreitet die Konstruktion im Dat. fort, wie auch bei den Klassikern der Dat. im Sinne des Gen. gebraucht wird, Matthiä §. 389, 3., im N. T. s. Luc. 7, 12. Offb. 21, 7., im Hebr. לְ s. Ewald krit. Gramm. S. 582. Der Dat. comm. «für solche» ist hier markanter als es der bloße Gen. wäre; der Ap. hätte hier kaum den bloßen Gen. schreiben können, ohne ein λέγω δέ oder τουτέστιν hinzuzufügen *). Der Dat. τοῖς ἴχνεσι wird am Besten als Dat. der

*) Rück. glaubt, daß dieser Dat. sich auf keine Weise rechtfertigen

Norm genommen, (Phil. 3, 16.) Win. S. 193. «sich nach den Fußtapfen richtend», so κατ' ἴχνος ἀκολουθεῖν. Στοιχεῖν hier ein sehr passendes Wort, da es «in der Linie, in Reih' und Glied (στοῖχος) dahergehn», also das geregelte Wandeln bezeichnet; vgl. συστοιχεῖν τινι. «Fußtapfen des Glaubens», eine kühne Metapher. Ueber οἱ ἐκ περιτ. s. zu 2, 8. Der Artikel τοῖς nach καί ist ein starker Solöcismus, für den sich bis jetzt kein rechter Erklärungsgrund hat finden wollen. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß der Solöcismus nicht sowohl in dem Artikel τοῖς liege, als in dem ἀλλὰ καί, welches die Griechen zuweilen nach einem vorangegangenen οὐ μόνον setzen statt ἀλλά (s. Win. S. 465. Fr. Exc. II. ad Marc. S. 786. Bremi zu Isokrates Paneg. Exc. IX.), aber dann müßte es οὐ τοῖς κ. τ. λ. heißen und der Gedanke wäre ein anderer; es ist also doch kein anderer Rath, als den Solöcismus einzugestehn; abnorm, wiewohl nicht fehlerhaft ist auch die Artikelsetzung 2 Kor. 1, 11. 4, 15. Eph. 2, 15., falls man dort das ἐν δόγμασιν so erklärt, wie es die meisten Ausleger thun (vgl. Kühner II. §. 493, 2. Krüger ad Dionys. S. 153.). Diese Auffassung (bei It., Bulg., Crys., Phot.*), Erasm., Calv., Beza und den meisten Neueren) verdient, trotz des zuzugestehenden Solöcismus, immer noch den Vorzug vor der bei Theod., Herväus, Luth., Castellio, Corn. a Lap., Koppe, Storr, Flatt, welche eine Trajektion der Negation annehmen, τοῖς οὐ für οὐ τοῖς (wie auch einige Minuskeln und Uebers. haben), so daß abermals die Kindschaft der gläubigen Heiden ausgesprochen würde. Außer dieser zwecklosen Wiederholung und der Unzulässigkeit der Trajektion **), spricht dagegen namentlich

---

lasse und schlägt eine neue Deutung vor, von der sich — was er nicht bemerkt — schon bei Pel. die Andeutung findet.

*) Phot.: οὐχ ἁπλῶς, φησι, τῶν ἐμπεριτμήτων πατήρ.

**) Rück. will dieselbe durch sonstige Versetzungen der Negation vertheidigen, namentlich durch Thukyd. 4, 92.: οἱ καὶ μὴ τοὺς ἐγγὺς ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄποθεν πειρῶνται δουλοῦσθαι, wo, meint er, die Negation nach dem Artikel stehn müßte. Allein in diesem Beispiel ist ja die Stellung der Negation ganz in der Ordnung, das μή bildet den Gegensatz zu ἀλλὰ καί, und der Schriftsteller fährt fort, als ob er μὴ μόνον geschrieben. Ein unserer Stelle entsprechendes Beispiel der Trajektion wird sich wohl nirgend finden, denn es verneint ja das οὐκ einen ganz verschiedenen

daß der Ap. dann bei den Juden die wesentliche Bedingung des Glaubens unberührt gelassen hätte. — Die nähere Bestimmung des τῆς πίστεως durch ἐν τ. ἀκροβ. dient nochmals zur Dämpfung des Beschneidungsdünkels.

4) V. 13—22. Auch die Verheißungen des Abraham gründen sich ja auf seinen Glauben und nicht auf das Gesetz, wie sie denn auch in diesem Falle nicht fest seyn würden.

V. 13. Das Vorhergehende hatte ausgesprochen, daß von Heiden ebenso wohl als von Juden die Gläubigen gerecht würden. Dieß wird dadurch unterstützt, daß die messianischen Verheißungen dem Abraham und seinem Saamen nur mit Rücksicht auf seinen bewiesenen Glauben und nicht mit Rücksicht auf Gesetzerfüllung ertheilt werden, mithin haben sie auch nicht bloß für die unter dem Gesetze Geltung, sondern für die Gläubigen, vgl. V. 16. Und zugleich haben sie vermöge dieser ihrer Begründung Festigkeit erlangt, denn, wären sie von Gesetzerfüllung abhängig, so könnte, ja müßte man ihrer verlustig gehn. Das γάρ zeigt, daß in dem Nachfolgenden eine Rechtfertigung des Gedankens- folge, daß Abraham nur Vater der Gläubigen sei; hätte sich nicht hieran noch ein zweiter Gedanke geschlossen, so würde der in V. 16. liegende unmittelbar damit verbunden worden seyn: καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐπαγγελία δέδοται τοῖς πιστεύουσιν (Gal. 3, 22.). Es schiebt aber der Ap. noch den Nachweis dazwischen, daß die Verheißungen auch ihre Kraft verloren haben würden, wenn sie durch Vermittlung des Gesetzes gegeben worden wären. Διὰ νόμου heißt allerdings dem Worte nach: «durch Vermittlung des Gesetzes»; dem Sinne nach kommt es denn aber doch, wie Grot. sagt, hinaus auf: sub conditione observandi legem. Τὸ κληρονόμον κ. τ. λ. (cod. d. Matth. τοῦ κλ.); über diesen Artikel vor dem Inf. handelt genau Herm. zu Soph. Aiax V. 114. Wie der einfache Inf. entweder exegetisch einem Satze beigefügt wird, oder um die Absicht auszudrücken, so auch der Inf. mit Artikel, besonders deutlich bei vorangeschicktem τοῦτο Röm. 14, 13.

Gegenstand — das πατέρα εἶναι oder das οἱ ἐκ περιτομῆς — je nachdem es vor oder nach dem Art. steht; vgl. die Setzung vor dem Art. V. 16.

zur Bezeichnung der Absicht, wo also ein *ὥστε* hinzuzudenken Phil. 4, 10., vgl. auch Bernhardy Syntax S. 355. *Κόσμου* nach der Mehrzahl der Handschriften und nach sonstigem Gebrauch im N. T. ohne Artikel Kap. 5, 13. 11, 15. Gal. 6, 14. — Mannichfaltig und abweichend sind die Ansichten über den Sinn des *κληρονόμον εἶναι κόσμου*, und noch mehr über die Art, wie der Apostel diese Verheißung aus den Stellen des A. T. abgeleitet habe. Es hätte bei diesem Ausspruche sowohl, als nachher bei V. 16. 17. stete Rücksicht auf die Argumentation in Gal. 3. genommen werden sollen, vgl. die ausführliche Entwicklung in dem Anhange zur ersten Beilage meines Komm. zum Brief an die Hebräer *). *Κληρονομία* und *κληρονόμοι* kommt dort in gleicher Argumentation vor V. 18. und 29.; daselbst giebt der 14te Vers die erklärenden Ausdrücke *ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* und *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος*. Die *κληρονομία* ist also die Versetzung in das Reich Christi (Kol. 1, 12. 13.) durch Vermittlung des Besitzes des heiligen Geistes, und dieß wird für den Segen erklärt, welchen nach V. 8. in dem gläubigen Abraham die gläubigen Heiden empfangen. So werden wir denn auch hier unter *κληρονόμοι* die Theilnehmer am Reiche Gottes verstehen (Röm. 8, 17.) **); da aber dieses Reich Gottes sich am Ende in einer verklärten Welt manifestirt, so liegt darin mit eingeschlossen die Weltherrschaft, worauf auch die verwandte Phrase *κληρονομεῖν τὴν γῆν* (Matth. 5, 5.) hindeutet. Calv.: **generaliter hoc verbo comprehendit instaurationem, quae a Christo speranda erat.** *Σπέρμα* kann nach dem, was der Apostel im Vorhergehenden von der geistigen Nachkommenschaft des Patriarchen gesagt und bei Berücksichtigung des *πᾶν τὸ σπέρμα* V. 16., wie auch von Gal. 3, 29. nur auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams be-

*) Nur Ludw. de Dieu hat den Aussprüchen im Briefe an die Galater die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.

**) Ueber die Bed. von *κληρονόμος* vgl. was neuerlich Bleek zu Hebr. 1, 1. gesagt. Mit Recht wird von ihm bemerkt, daß es wohl nicht bloß so viel wie Besitzer sei, sondern die Beziehung auf das Kindesverhältniß zu Gott sich daran anschließe, und so möchten wir auch hier sagen: „die, welche von Gott ein Besitzthum bekommen," wie diese Beziehung am deutlichsten in R. 8, 17. hervortritt.

zogen werden. Desto unrichtiger ist es, wenn Glöckler das ἢ erklärt «man mag die Verheißung beziehen, wie man will, entweder auf Abraham oder seinen Saamen»; richtiger Beng.: **aut semini, fundamentum consequentiae ab Abrahamo ad fideles omnes.** Fragen wir nun, welche Stelle des A. T. der Ap. vor Augen gehabt, so ist von einigen an 1 M. 15, 7., von andern an 1 M. 17, 4. 5. 6., von andern an 17, 2. 7. 8., von andern an 18, 18., von noch andern an 12, 2. 3. gedacht worden; unserer Ansicht nach kann man bei Vergleichung von Gal. 3. nicht zweifeln, daß die letztere Ansicht die richtige sei, denn diese Stelle citirt er V. 8., und bezieht sich auf sie V. 14. zurück*); und zwar muß diese Stelle in dem Sinne ausgelegt werden, in dem er selbst sie faßte. Die Worte: ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη verstand er aber so: «indem ich deinen Glauben durch Ertheilung der Gerechtigkeit segne, sollen zugleich in dir alle Heiden den Segen empfangen, denn auch sie sollen durch den Glauben die Gerechtigkeit in Christo und Alles, was damit verbunden ist, mithin auch die Weltherrschaft, erlangen.» Ambros.: **quid credidit Abraham, cum esset in praeputio? Credidit Deo semen se habiturum, hoc est, filium, in quo omnes gentes iustificarentur per fidem in praeputio, sicut et Abraham iustificatus est.** Vgl. namentlich Calixt z. d. St. Dabei ist dann an den Gebrauch der Rabbinen zu erinnern, Aussprüche als Schriftstellen anzuführen, welche nur aus einer Schriftstelle gefolgert sind, s. Beispiele in Döpke Hermeneutik der neutest. Schriftsteller S. 80. — Es hätte zwar dem Apostel der Einwurf gemacht werden können, daß er bei diesem Beweise nicht auf die Zeitfolge der mosaischen Geschichte Rücksicht nehme, indem dem Abraham der Segen bereits 1 M. 12, 3. ertheilt, die Glaubensgerechtigkeit aber erst K. 15, 6. erwähnt wird. Allein er würde ohne Zweifel und das mit gutem Grunde sich darauf berufen haben, daß der Glaube

*) Freilich kann man sagen, auch die andern Stellen wird der Ap. so ausgelegt haben, daß sie auf die eine oder die andere Weise auf dasselbe Resultat hinauskommen, indeß läßt die sonstige Gleichheit der Beweisführung in Gal 3. doch erwarten, er werde auch hier gerade dieselbe Stelle vor Augen gehabt haben.

welchen der Patriarch K. 15. bewährt, nur ein einzelner Beleg seiner gläubigen Gesinnung gewesen, und daß jener Segen durch den Glaubensbeweis hervorgerufen, den Abraham bei der Auswanderung aus seiner dem Heidenthum ergebenen Familie nach Kanaan abgelegt.

V. 14. 15. Gesetz und Glaube stehen in demselben sich ausschließenden Verhältnisse wie Gnade und Schuldigkeit (V. 4.), wird aber die Verheißung an Gesetzerfüllung angeknüpft, so ist's um sie geschehen *). Das mosaische Gesetz nämlich macht, da es die *ἐπίγνωσις* bewirkt (3, 20.), die *ἁμαρτία* zur *παράβασις* und dadurch ihre Strafbarkeit desto stärker **) (s. d. Anm. zu Kap. 5, 13. 14. 20. 7, 7. Gal. 3, 19.), mithin kann es dabei zu keiner Erfüllung einer *ἐπαγγελία* kommen, welches ja immer ein Werk der Gnade ist ***). Der Ap. hat im Sinne das mosaische Gesetz, doch hat K. 2. gezeigt, daß er in dem inneren Naturgesetz dieselbe Substanz anerkennt: und da er den Satz in allgemeiner Form ausspricht, so schließt derselbe gewiß nicht jenes natürliche Gesetz, insofern es nur zur Klarheit kommt, aus. Haben wir nun aber nicht des Ap.'s Aussagen alterirt, wenn wir nur die Verschärfung der Schuld durch das Gesetz darin fanden? Folgt nicht vielmehr daraus die völlige Straflosigkeit der *ἁμαρτία* ohne Gesetz? vgl. K. 5, 13. — wenn bei *ἐλλογεῖται* Gott als thätiges Subjekt zu denken ist — und was der Ap. von der *ἄγνοια* sagt Apg. 17, 30. 1 Tim. 1, 13., auch Joh. 15, 24. Allein

*) Luth.: „Das Gesetz richtet nur Zorn an," dem Sinne nach richtig, wenn man Gal. 3, 13. und Jak. 2, 10. dazu nimmt.

**) *Παράβασις* die Bezeichnung der Sünde nach ihrem eigentlichen Wesen, wie schon Cicero definirt: peccare est transilire lineam. It., Vulg.: praevaricatio, wobei Aug. den Tropus, der in varus liegt, hervorhebt.

***) Mit Unrecht meinen also Benecke, Rück. u. A., daß nur bei der Lesart *δέ* (cod. A B C u. e. a.) ein passender Sinn herauskomme, vielmehr ist diese durch ähnliche Verlegenheit, wie die dieser Ausll., vielleicht auch durch das *γάρ* vorher veranlaßt; Benecke will *γάρ* hingegen übersetzen. *Δέ* würde hier eben nur im Sinne von *γάρ* zu nehmen seyn, es bezeichnet die Hinzufügung eines neuen Gedankens und dieser kann auch eine Erläuterung seyn (Herm. zu Viger S. 845.), vgl. zu K. 11, 13. und 1 Kor. 14, 2., wo es Rück. auch irrig durch sondern übersetzt hat.

nichtsdestoweniger muß doch als Schriftlehre anerkannt werden, daß auch die ungekannte Gesetzübertretung schuldig macht. Luc. 12, 48. 23, 34.*) Röm. 5, 13. 14. heißt es ausdrücklich, daß auch die *ἁμαρτία*, nicht bloß die *παράβασις* Strafe erhalten habe. Würde Paulus sich für einen so großen Sünder gehalten und das Erbarmen Gottes gepriesen haben, wenn er wegen seiner *ἄγνοια* ohne alles Schuldgefühl gewesen wäre? Die Ausgleichung aber mit dem vorliegenden Ausspruche liegt zum Theil darin, daß die *ἄγνοια* nicht als eine absolute angesehn wurde. In Luc. 12, 48. ist dies klar; der *μὴ γνούς* ist wie der *μὴ ἔχων* Matth. 13, 12. ein solcher, der doch noch etwas weiß — von dem *μὴ ἔχων* wird ja noch genommen, was er hat. Paulus hätte durch den *νόμος* selbst zu Christo geführt werden können, wie ja auch ein Nikodemus und andere Pharisäer zu dieser Erkenntniß geführt worden sind. Die Heiden werden nach ihrem Gesetz gerichtet (K. 2, 12.) und selbst ihr Götzendienst ist ja nicht ein bloßes *ἁμάρτημα ἀγνοίας* (*γνόντες τ. θεόν* 1, 19.). So findet denn zwischen *ἁμαρτία* und *παράβασις* nur ein fließender Unterschied statt und durch das mosaische Gesetz ist die *παράβασις* nicht erst in die Welt eingeführt, sondern nur geschärft worden **). Beza hat diesen Sinn auch philologisch aus unserer Stelle herausbringen wollen, indem er das compos. *κατεργάζεται* urgirt. Der Schol. bei Matthäi zu K. 5, 13. giebt eine mit der unsrigen übereinstimmende Bemerkung, welche er mit den Worten schließt: *ὥστε οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ μέτρον ἐν κρίσει λογίζεται ἡ ἁμαρτία, νόμου μὴ κειμένου ὡς νόμου κειμένου.* Doch werden wir getrieben, noch weiter zu gehn;

---

*) Pascal, von dessen Worten auch Hegel (in d. Rechtsphilos. sämmtl. Werke B. 8. S. 88.) Gebrauch macht, sagt in den lettres provinc. in Bezug auf diesen Ausruf, die Bitte „Vergieb ihnen" u. s. w. würde eine überflüssige Bitte gewesen seyn, wenn der Umstand, daß sie nicht wußten, was sie thaten, ihrer Handlung die Qualität ertheilt hätte, böse zu seyn, somit der Vergebung nicht zu bedürfen. — Beza glaubt auch aus Röm. 10, 3. den Schluß ziehen zu dürfen: ergo ignorantia iuris coram Deo non excusat, praesertim domesticos cives.

**) Vgl. Neanders Auslegung von Gal. 3, 19. in d. Pflanzung II. S. 530. g. A.

denn, wenn der θάνατος unter der Kategorie der Strafe zu fassen ist, so trifft er ja auch die, bei denen sich noch nicht die Thatsünde entwickelt hat, und Strafe geht überhaupt so weit als die nach 1 Joh. 3, 4. bestimmte ἁμαρτία geht. S. hierüber, was zu K. 5, 12. über den θάνατος der Kinder gesagt werden wird. Auch heißt es ja Eph. 2, 3., daß die Heiden φύσει τέκνα ὀργῆς waren. Dies nun bildet allerdings einen Widerspruch mit unserer St. Wäre er dem Ap. vorgelegt worden, so meinen wir, er würde geantwortet haben, daß sich doch einmal die Disposition im Menschen finde, die, sobald die Entwickelung eintritt, allemal in Thatsünde übergeht und mehr oder weniger mit dem göttlichen νόμος in Konflikt tritt.

V. 16, 17. Bezieht man διὰ τοῦτο auf das Vorhergehende, so ist zu demselben ἡ ἐπαγγελία hinzuzudenken (Grotius): «darum, weil nämlich auf dem gesetzlichen Wege nur Zorn bereitet wird, nicht Gnade, ist an den Glauben die Verheißung geknüpft worden, damit ihre Erfüllung Sache der Gnade sei.» Für die Annahme, daß der Ap. ἐπαγγελία in Gedanken hatte, spricht auch dies, daß er nachbringt: εἰς τὸ κ. τ. λ. Andere (Beza, de W.) ergänzen aus V. 15 ἡ κληρονομία, Luth. ἡ δικαιοσύνη «darum muß die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommen.» — Ueber das foem. βεβαία s. Win. S. 67. Σπέρμα geht auf die geistige Nachkommenschaft s. zu V. 11. Daß Abraham nach Gottes Wort nicht bloß Eines Volkes, Israels, sondern vieler Völker Stammvater seyn sollte, leitet der Ap. aus 1 M. 17, 5. (18, 18.), doch ist das Citat kein Hauptmoment, daher auch hier die Parenthese zulässig. — Κατέναντι ist an den Schluß von V. 16. anzuschließen und die Konstruktion entweder so aufzulösen: κατέναντι τοῦ θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε, wie Luk. 1, 4. περὶ ὧν κατηχήθης λόγων (statt περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης), nach der Regel, daß vor einem Relativ, das sich auf ein mit einer Präp. verbundnes Nomen bezieht, diese Präp. ausfällt (Matth. §. 595.), so Schmid Tüb. Zeitschr. 1831. H. 2. S. 137., de W., Mey. — oder so: κατέναντι τοῦ θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσε, wobei nur die Anomalie statt findet, daß sonst die Attraktion des Pron. an das Nomen nur bei einem Verbo statt zu finden pflegt, das den Akk. regiert, indeß finden sich auch hiefür

Beispiele, s. Win. S. 154. und Fr. z. d. St., so Calv., Beza, Castell., Grot., Rück. und die Meisten. *Κατέναντί τινος* steht im Sinne von *ἐναντίον τινός, ἐνώπιόν τινος*, לִפְנֵי ה׳, לְעֵינֵי ה׳. Diese letztere Phrase kann nun einen doppelten Sinn haben, und nach diesem doppelten Sinne lassen sich die verschiedenen Auffassungen eintheilen. Gewöhnlich wird dadurch das göttliche Urtheil, die göttliche Erkenntniß bezeichnet, also «vor dem Wissen Gottes», vgl. im N. T. Luc. 24, 19.; aber auch «vor dem Gutheißen, Willen Gottes» kann der Ausdruck bedeuten, so 1 Mos. 6, 13. 17, 18. Unter den ersteren Begriff lassen sich nun folgende Erklärungen befassen: 1) in der göttlichen Anschauung, d. i. Allwissenheit, im Gegensatze gegen das Urtheil der Menschen, denen es unmöglich schien, Polus, Pareus, Crell, Benecke, Olsh.*); 2) er ist unser Vater vor Gott, d. i. im geistigen, nicht im fleischlichen Sinne, Vatabl., Calv., Pisc., Vorst, Stuart; 3) insofern der Glaube vor Menschenaugen nicht offenbar wird, Aug., Herväus, Grot. Unter den zweiten Begriff gehören die Erklärungen: 1) nach dem gnädigen göttlichen Beschluß, Cocc., Schlichting, Reiche, Kölln., de W.; 2) nach göttlicher Machtwirkung, Baumg., Koppe. Wir halten den zweiten Begriff fest mit Rücksicht auf das Präs. *ὅς ἐστι*, welches bei Bezugnahme auf die Allwissenheit Gottes nicht passend ist, und glauben den Grund der Voransetzung des *οὗ ἐπίστευσε* in der Absicht des Ap. zu finden, den Werth des Glaubens bei diesem göttlichen Beschlusse hervorzuheben: «er ist der Vater von uns allen geworden nach dem Willen des Gottes, der seinen Glauben so werth gehalten und der auch im Stande ist, das zu bewirken, was er geglaubt hat.» Das drücken die Prädikate aus, welche Gott hier gegeben werden. Die abweichenden Ansichten über die lexik. Bed. des *κατέναντι* (Chrys.: *ὁμοίως τ. θεῷ*) und der Konstruktion bedürfen kaum einer Erwähnung, da nunmehr die von uns angenommene allgemein anerkannt ist. Auch die Lesart

---

*) Derselbe Sinn, wenn man mit Beng., Corn. a Lap. das *κατέναντι* an das Citat anschließt. Aber ganz abnorm Castellio, weil er fühlte, daß die andern Ausleger das Präs. zu wenig berücksichtigt hatten: pater noster est, non apud nos, quibus non vivit, sed apud Deum, cui vivit, ei enim vivunt omnes (Luc. 20, 38.).

ἐπίστευσας, nach welcher Luth. übersetzt, bei F G, Pesch., It. u. e. a. ist zu wenig begründet, als daß sie zu beachten wäre. Die Allmacht Gottes wird vorzugsweise durch das Prädikat ὁ ζωοποιῶν τὰ πάντα ausgedrückt, 1 Tim. 6, 13. Sie wird hier steigernd einmal durch das Vermögen Gottes bezeichnet, Erstorbenes wieder zum Leben zu bringen, sodann, nicht Seiendes in's Daseyn zu rufen. Wenn Abraham an diese Allmacht glaubte, so hatte auch sein Glaube an das Vermögen Gottes, seinen erstorbenen Leib wieder zu beleben und ihm Glaubenskinder aus dem Nichts zu erwecken, ein festes Fundament. Wir sagen demnach nicht, der Ap. hat beim Gebrauch jener Prädikate Gottes diese zwei speciellen Wirkungen gemeint, aber wohl, daß er mit Bezugnahme auf dieselben Gott gerade hier diese Prädikate gegeben (Theoph.). Eine Vergleichung verdient 2 Kor. 1, 9., wo Gott sehr ähnlich wie hier das Präd. ὁ ἐγείρων τ. νεκρούς führt, weil P. sagen wollte: das oder eine ähnliche Machtwirkung kann er allenfalls auch an mir thun. — Das καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα möchte man von vornherein gern im Sinne von εἰς τὸ εἶναι nehmen, wiewohl schon Aug. bemerkt (ad Ps. 104.), daß der Ap. nicht gesagt habe: qui vocat ea, quae non sunt, ut sint, sondern tanquam sint (tanquam quae sunt hat auch It. und Vulg.). Man fühlt sich indeß dazu gedrungen, theils weil es so dem ersten Gliede mehr entspricht, theils weil man sich der alttest. Ausdrücke erinnert, in denen rufen das Rufen in's Daseyn bezeichnet, Jes. 41, 4. קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ, Jes. 48, 13. Weish. 11, 26. πῶς τὸ μὴ κληθὲν ὑπό σου διετηρήθη; Philo de creat. princ. p. 728. Fr.: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, de vita Mosis l. 3. p. 693.: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον τὸν κόσμον ἀπέφηνε; auch im Samar., Gesen. carmina Sam. p. 43., Chrys.: οὐδὲ εἶπε ὁ π. τοῦ παράγοντος τὰ ὄντα, ἀλλὰ καλοῦντος, τὴν πλείονα εὐκολίαν δηλῶν. Auch Phot. sagt daher hier: λόγῳ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καὶ ἅμα τῷ καλέσαι παράγει, und Luth. übersetzt «daß sie seien.» Es sind nun auch verschiedene Wege eingeschlagen worden, um dieses Resultat zu gewinnen. Elsner Obs. II. S. 24. hat Beispiele beigebracht, wo ὡς mit dem Part. statt des Inf. stehe, allein die

Beispiele geben das Part. von εἶμι «ich gehe», welches deshalb nichts beweist, weil εἶμι auch im Präs. die Bed. des Fut. hat, und dieser Gebrauch des ὡς nur bei dem Part. Fut. vorkommt (s. Schäfer zu Greg. Cor. S. 77., wo zwar ebenfalls eine Stelle aus Polyän mit dem Part. Präs. angeführt, aber auch nach codd. emendirt wird). De W. (1 A.) meint, es könne wohl auch hier ὄντα «durch ungenaue Kürze» (?) für ἐσόμενα stehen, Reiche spricht von einer Ellipse (?), Vater nimmt eine Nachbildung von שׂוּם בְּ לְ «jemand machen zu etwas» an, allein dann würde eben ποιεῖν und nicht καλεῖν stehen müssen. Ich hatte in der 3 A. dieses Komm. den Ausweg erwähnt, auf welchen mich Mangey zu Philo T. II. p. 317. brachte, der an unsrer St. εἰς statt ὡς emendiren will, daß ὡς die Bed. von εἰς haben könnte: «der das Nichtseiende zum Seienden hinzuruft»; cod. 37. liest wirklich εἰς. Fr. setzt dieser Annahme nur entgegen: sed hoc valde contortum. Es sprechen jedoch auch bestimmte grammatische Gründe dagegen, denn «das Seiende» müßte man doch denken und nicht bloß «Seiendes», es müßte mithin ὄντα noch viel eher den Artikel haben als τὰ μὴ ὄντα; dazu kommt, daß, wie Herm. zu Viger S. 853. bemerkt, bei rebus inanimatis rarissime ὡς so vorkommt und sonst nur bei Personen. Eine neue Art der Fassung hat Fr. beigebracht, das ὄντα als acc. effectionis zu nehmen, wie dieser zuweilen (nicht minder auch andere Kasus, der Nom., Gen.) von Adjektiven, Participien, Substantiven einem Objekt appositionsweise beigegeben wird, um anzuzeigen, was es wird; bei den Tragikern öfter, s. Herm. zu Viger S. 897., Lübker Grammatische Studien, 1 H. S. 33 f. Win. S. 542. (vgl. oben zu K. 1, 21.). Im Deutschen würde eine Aehnlichkeit haben, wenn man sagte: «er rief die Todten lebendig» für «in's Leben», oder: «er erzog ihn als das beste unter allen seinen Kindern» *).

*) Adjektivische Beispiele aus unsern Dichtern hat Koch in der Ausg. von Lukians Charon (1840) im Anhange gegeben. So sagt Schiller in den Idealen:

Die Ideale sind zerronnen,
Die einst das trunkne Herz geschwellt.

Göthe: Und der alten Götter bunt Gewimmel
Hat sogleich das stille Haus geleert.

Win. hat S. 338. das, was über diesen Gebrauch zu sagen gewesen wäre, nicht unter Einen Gesichtspunkt gebracht, sondern theils unter den der Breviloquenz, theils unter den der Apposition, theils hat er es anderwärts aufgeführt. So finden sich bei ihm die Beispiele: Xenoph. Anab. 4, 5, 24. *πώλους εἰς δασμὸν βασιλεῖ τρεφομένους* und Arrian exp. Alex. 1, 26, 5. *τοὺς ἵππους, οὓς δασμὸν βασιλεῖ ἔτρεφεν*, in dem Abschnitt über Apposition. Man muß allerdings sagen, es ist appositionelle Breviloquenz. Bei den Grammatikern ist dafür der weitschichtige Name Prolepsis gebräuchlich geworden. Für den accus. effectionis führt Fr. aus dem N. T. nur Phil. 3, 21. und 1 Thess. 3, 13. als Beispiele an, allein es gehören noch viele andere hieher, welche van Hengel in s. annotatio in loca nonnulla N. T. Amst. 1824. S. 221. zusammengestellt hat, 1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 3, 6. 1 Thess. 5, 23.*) Jud. V. 24. Sir. 45, 6. Eine bewußte Ellipse hat in allen diesen Fällen nicht statt gefunden, wollte man indeß mit van Hengel sagen, es sei überall *εἰς τὸ εἶναι* zu ergänzen, so würde Reiche, der bei unserer St. dies bemerkt, sich richtig ausdrücken **). Vielleicht ist diese Auffassung die richtige, doch empfiehlt sich nicht minder die Annahme einer bestimmten Beziehung der Worte auf das Schöpfungswort יְהִי 1 Mos. 1, 3. (vgl. Ps. 33, 6—9.), wie sie von Beng., Kölln., Rück., Olsh. angenommen worden: «der das Nichtseiende anruft wie Seiendes»***). Das Präs. des Part. bezieht sich auf die fortgehende Manifestation dieser

---

*) Uebersehen hat van Hengel 2 Kor. 3, 18. 6, 13., in welchen beiden Stellen freilich das Verbum kein Objekt hat, also keine Apposition statt findet. Die letztere Stelle hatte Win. als acc. modi gefaßt (S. 206.), Fr. richtiger als acc. motus (diss. ad ep. II. ad Cor.); dies ist aber eben auch acc. effectus.

**) Ein proleptischer Gebrauch des Nom. findet statt Matth. 12, 13. und bei Dio Chrys. ed. Reiske II. S. 283.: *ὁ Σωκράτης ὅτι μὲν παῖς ὢν ἐμάνθανε λιθοξόος τὴν τοῦ πατρὸς τέχνην, ἀκηκόαμεν*, welches aufzulösen ist in: *τὴν τ. πατρὸς τέχνην, ὥστε λιθοξόον γενέσθαι.*

***) Benecke: „der, was nicht ist, mit Namen nennt, als sei es", aber richtig entgegnet Mey., daß damit mehr die Allwissenheit Gottes bezeichnet würde. Chr. Schmid, Böhme, Koppe, Fr. nehmen das Neutr. *τὰ μὴ ὄντα* für das masc. (1 Kor. 1, 27.) und verstehen *καλεῖν* von der Berufung zur felicitas, qua olim fruentur.

Allmacht. Das *μὴ ὄντα* bezeichnet das relativ nicht Seiende, *οὐκ ὄντα* wäre das positive Nichts.

V. 18. Nicht eine Digression beginnt hier, sondern ein Beweis, daß Abraham einen solchen Glauben gehabt, wie ihn der Ap. demselben vorher zugeschrieben. V. 18. zeigt, daß er an Gottes Allmacht geglaubt, welche ihm ein Heer geistiger Nachkommen geben konnte, V. 19., daß er an die Allmacht geglaubt, welche seine erstorbene Zeugungskraft zu beleben im Stande war. *Παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι* ein schönes Oxymoron; Chrys.: *παρ᾽ ἐλπίδα τὴν ἀνθρωπίνην, ἐπ᾽ ἐλπίδι τῇ τοῦ θεοῦ*. Luth. giebt das *παρ᾽ ἐλπίδα* treffend: «da nichts zu hoffen war.» Calv.'s Vorschlag, *παρά* komparativisch zu nehmen: supra spem, schwächt den Gedanken. *Ἐπί* bezeichnet die Basis der Hoffnung, die sich auf Gottes Wort stützte (1 Kor. 9, 10.). Mit Recht betrachtet auch Neander diese Worte als treffliche Bezeichnung des Wesens alles religiösen Glaubens: «Als Abraham von Gott eine Verheißung erhielt, deren Erfüllung mit dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehen schien, erhob er sich durch den Akt des Glaubens über denselben, und das Wort des allmächtigen Gottes, welches ihm etwas Unsichtbares vorhielt, wirkte mächtiger auf ihn ein, als der Naturzusammenhang, der seinem sinnlichen Blicke sich darstellte», Pflanzung II. S. 562. g. A. Mel.: **fidei objectum est verbum, quod pugnat cum externa specie, ut Abrahae promittitur semen et posteritas, cui velit D. benedicere, interim conjux est sterilis, ipse est effoetus. Nobis promittit pacem et vitam, interim exercemur omni genere afflictionum, et in morte vita non conspicitur.** — *Εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν κ. τ. λ.* Es können die Worte, wie Rück. bemerkt, objektiv, konsekutiv und final gefaßt werden. Bei der objektiven, zuerst von Theoph. angenommenen, Fassung konstruirt man *ἐπίστευσεν* mit *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτόν*; außer dem sprachlichen Grunde, daß *πιστεύειν* mit dem substantivirten Infinitiv sich bei P. sonst nicht findet, möchte auch dies dagegen anzuführen seyn, daß die Angabe des Objektes des Glaubens Abrahams den Satz matter macht, als wenn *εἰς τὸ γενέσθαι* entweder konsekutiv oder final genommen wird. Wir ziehen die finale

Fassung vor, so daß der Ap. ausspricht, welcher hohe göttliche Rathschluß auf diese Weise in Erfüllung gegangen sei (Gal. 3, 8.). Die alttestamentliche, aus 1 Mos. 15, 5. entlehnte Stelle darf natürlich, da sie in den logischen Zusammenhang mit hineingehört, nicht in Parenthese gesetzt werden. Man nehme zu der alttestamentlichen Stelle hinzu die Erinnerung aus Ps. 147, 4., daß für Menschen die Sterne unzählbar sind.

V. 19. Der Glaube an die Möglichkeit einer so zahlreichen Nachkommenschaft setzte den Glauben an die Belebung seiner Zeugungskraft voraus. Da nun hiemit der Ap. sich auf die Geburt des Isaak bezieht, also auf leibliche Nachkommen, so scheint es, daß er der geistigen Auffassung des σπέρμα, von der wir zu V. 17. und zu V. 13. sprachen, untreu werde. Wir werden uns aber kaum irren, wenn wir mit Olsh. (so auch schon Chrys., Theoph.) sagen, der Ap. habe Isaak und die von ihm ausgehende Nachkommenschaft typisch aufgefaßt und darin die Verheißung geistiger Glaubenskinder gesehn. Seine anderweitigen Aussprüche geben uns für diese Annahme die Gewähr. Was ist der Inhalt von Kap. 9, 6—8.? Er will ja dort zeigen, daß der Begriff Abrahams Same nicht fleischlich auf alle seine Nachkommen zu beziehen sei. Da Isaak nicht auf dem Wege der Natur (κατὰ σάρκα) geboren, sondern durch göttliche Machtwirkung (κατ᾽ ἐπαγγελίαν), so nennt der Ap. die Linie der Nachkommen von Isaak τέκνα τοῦ θεοῦ und parallelisirt sie mit den durch göttliche Machtwirkung geborenen τέκνα τοῦ θεοῦ der Gemeinde Christi. Dieselbe Argumentation findet Gal. 4, 21—31. statt, wo Isaak ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς genannt wird. In μὴ ἀσθενήσας liegt eine μείωσις, wie schon Beza bemerkt hat, sie wird noch mehr hervorgehoben durch den Gegensatz οὐ διεκρίθη in V. 20. Das οὐ, welches A C, der Syrer, Kopte u. a. wichtige Zeugen auslassen, weshalb es auch Griesb. für verdächtig hält und Lachmann, dem Olsh. folgt, ausläßt, kann im Text nicht entbehrt werden, da, wie Rück. richtig bemerkt, der affirmative Gegensatz bei κατενόησεν eine Negation verlangt, und diese kann nicht μή sondern nur οὐ seyn; auch würde sich nicht angeben lassen, wie das οὐ in den Text gekommen wäre, wogegen wohl die, welche es ausließen, zum Theil mit Olsh.

erklärt haben mögen: «ohne im Glauben schwach zu werden, erwog Abraham ganz wohl die ungünstigen äußeren Verhältnisse, zweifelte aber doch nicht an der Verheißung Gottes.» Olsh. meint, das δέ in V. 20. lasse sich nur bei der Lachmann'schen Lesart halten, aber seine Auffassung könnte nur bestehen, wenn das affirmirende κατενόησεν ein μέν bei sich hätte. — Der Dativ τῇ πίστει ist der Dativ der Rücksicht und giebt an, in welcher Beziehung Abraham nicht schwach wurde. *Κατανοεῖν*, fast so stark wie καταμανθάνειν, «etwas in's Auge fassen, so daß man Schlüsse daraus zieht»; Luth. zu 1 Mos. 15, 1.: «denn wo Gott seine Hand abzeucht, spintisirt ihm das Fleisch gar auf eine wunderliche Dialektika und Rhetorika und denkt der Sache gar seltsam nach.» — *Τὸ σῶμα ἤδη* (lassen einige Aut. aus) νενεκρωμένον κ. τ. λ. Hebr. 11, 12. *Ἑκατονταέτης*; Abraham war damals 99 Jahr alt, 1 Mos. 17, 1. 24., daher das unbestimmt machende που, vgl. V. 17. *Νέκρωσις* in passivem Sinne von τὸ νενεκρῶσθαι, vgl. 2 Kor. 4, 10.; Sarah war damals 90 Jahr alt, 1 Mos. 17, 17.

V. 20. 21. Chrys.: οὐδὲ γὰρ ἀπόδειξιν ἔδωκεν, οὔτε σημεῖον ἐποίησεν ὁ θεός, ἀλλὰ ῥήματα ἦν ψιλὰ μόνον ἐπαγγελλόμενα, ἅπερ οὐχ ὑπισχνεῖτο ἡ φύσις, ἀλλ' ὅμως οὐ διεκρίθη. — Das δέ ist nur verknüpfend; statt dem Satze καὶ μὴ ἀσθενήσας κ. τ. λ. einen einfachen Gegensatz gegenüber zu stellen: ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει μὴ διακρινόμενος κ. τ. λ., spaltet denselben der Ap. Der Aor. Pass. von διακρίνομαι in der medialen Bedeutung: «mit sich selbst im Streit seyn», d. i. «zweifeln.» Die Konstruktion mit εἰς braucht man nicht mit Rück. daraus zu erklären, daß der Ap. ein πιστεύειν im Sinne hatte; auch zweifelt dieser Ausleger mit Unrecht daran, daß εἰς in dieser Verbindung «in Beziehung auf» heißen könne (vgl. schon bei den ächten Klassikern verschiedene Verbindungen mit εἰς in diesem Sinne, Bernhardy Syntax S. 220., im N. T. vgl. Apg. 25, 20.). Die ἐπαγγελία τοῦ θεοῦ giebt die Basis der in V. 18. erwähnten ἐλπίς an. Bei τῇ ἀπιστίᾳ findet Rück. den Artikel in hohem Grade unpassend, weil er auszusagen scheine, daß jedem Menschen, also auch dem Abraham die ἀπιστία angeboren sei, er nimmt ihn also als Bezeichnung

des bestimmten, dem Abraham inhärirenden Unglaubens, aber warum soll es denn nicht Bezeichnung des Gattungsbegriffs seyn? Fehlte der Artikel, so wäre auch nur zu sagen, ἀπιστίᾳ kann so viel seyn wie ἀπιστήσας*). — Der Dativ τῇ ἀπιστίᾳ kann nur ablativisch im Sinne von durch, aus genommen werden, bei τῇ πίστει kann man zweifelhaft seyn, daß indeß der entfernte Gegensatz zu μὴ ἀσθ. τῇ πίστει hier den Dativ in demselben Sinne zu nehmen fordere (Fr.), können wir nicht zugeben, eher könnte man sagen, daß der nähere Gegensatz zu οὐ διεκρ. τῇ ἀπ. die instrumentale Bed. fordere. Wir übersetzen «im Glauben», wie 2 Kor. 1, 24.: τῇ πίστει ἑστήκατε, dieses im drückt dann den Dat. der Rücksicht aus. Das passivische ἐνεδυναμώθη vermuthlich wegen des διεκρίθη aus euphonischen Gründen als Assonanz gesetzt, etwa wie der Ap. Eph. 3, 6. συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα mit einander verbindet. Das Passiv könnte, vermöge der Hinneigung der späteren Sprache, den aor. pass. statt med. zu brauchen, ebenso wie διεκρίθη die mediale Bedeutung haben: «sich stärken» (Grot.), aber dem διεκρίθη gegenüber besser in der Bedeutung: «stark gemacht werden», d. i. erstarken (vgl. die Bemerkung bei Rost, Gramm. S. 555.), Luth.: «er ward stark», Hebr. 11, 34. Ps. 52, 9. Klem. Rom. ad Cor. 1, 55. Oek.: δείκνυσι πολλῷ καμάτῳ καὶ δυνάμει ψυχῆς κατορθουμένην τὴν πίστιν. — Ein wichtiger Begriff ist das διδόναι δόξαν τῷ θεῷ, שׂוּם כָּבוֹד לַיהוָה. Die Ehre Gottes wird nicht anerkannt, sobald der Mensch nicht den Eigenschaften Gottes gemäß handelt, wenn er in seinen Handlungen die Allwissenheit Gottes nicht anerkennt (Jos. 7, 19. Joh. 9, 24.), wenn er die Güte Gottes thatsächlich nicht anerkennt (Luc. 17, 18.),

*) Harleß im Komm. z. Br. an d. Eph. S. 320. stellt als Regel auf, daß der Artikel fehle, wenn das Abstraktum Eigenschaft des Subjekts sei. Dagegen sprechen zahlreiche Beispiele aus den Klassikern wie aus dem N. T. So sagt z. B. P. 2 Kor. 7, 4. πεπλήρωμαι τῇ παρακλήσει. Rück. zu dieser St. bekennt freilich, hier den Artikel nicht zu verstehen. Aber auch wir gebrauchen ja Abstrakta bald als Gattungsbegriff, bald partitiv; wir sagen: „von der Betrübniß, oder von Betrübniß sich überwältigen lassen." Im Italienischen brauchen die älteren Schriftsteller sogar den Artikel in Phrasen, wie: tavola del marmo, dell oro, wo man logischerweise nur den article partitiv erwarten sollte.

wenn er durch Mangel an Vertrauen seine Allmacht thatsächlich läugnet. Das glaubenslose Gebet wird nicht erhört, eben weil dabei die Ehre Gottes nicht anerkannt wird (Jak. 1, 6.). Calvin: **extra certamen quidem nemo Deum omnia posse negat; verum simulac objicitur aliquid, quod cursum promissionum Dei impediat, Dei virtutem e suo gradu dejicimus.** Wenn das *καί*, welches einige codd. und die latein. Uebersetzungen auslassen, unächt wäre, was jedoch zu bezweifeln ist, so würde das *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ* in dem folgenden Satze an dem *πληροφορηθείς* eine Erklärung haben; gehört aber *καί* in den Text, so dienen die Participialsätze beide als weitere Ausführung des *ἐνεδυναμώθη*. *Ἐπήγγελται* ist Medium und aus dem Vorhergehenden Gott als Subjekt hinzuzudenken.

5) V. 22—25. **Das hat Gott ausdrücklich aufzeichnen lassen, damit es auch auf uns, die wir durch den Glauben an Christum gerecht werden, seine Anwendung habe.**

V. 22—25. Nachdem der Ap. den Leser dahin geleitet hat, die Größe des von dem Patriarchen bewiesenen Glaubens recht zu fühlen, kommt er auf den anfänglichen Satz wieder zurück. Zu *ἐλογίσθη* ist das es hinzuzudenken, welches der Grieche und Lateiner ausläßt, s. z. B. Matth. 11, 14. Joh. 6, 20. Der Ap. hat aber die Ueberzeugung, daß die göttliche Weisheit, welche die Schrift aufzeichnen ließ, dabei überall die zukünftige Zeit mit im Auge hatte, wie denn überhaupt das göttliche Wissen nicht bloß Einzelnes, sondern Alles in Bezug auf Alles und in Verbindung mit Allem anschaut, daher Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. Gal. 3, 8. Er gebraucht hier nicht das sonst gewöhnliche Perfekt *γέγραπται*, welches ganz eigentlich heißt: «es steht geschrieben», sondern den Aorist. *Μέλλει λογίζεσθαι*, hier in demselben Sinne gesetzt, in welchem das Futurum 3, 30. 5, 19. steht, unrichtig daher Böhme, Olsh., daß *μέλλει* «vom Standpunkte Abrahams und seiner Zeit aufzufassen sei.» Das Glaubensobjekt der Christen drückt der Ap. in derjenigen Form aus, in welcher es mit dem Glauben Abrahams korrespondirt, vgl. V. 17. Daß er aber nicht bloß den Glauben an das historische Faktum der Auferstehung Jesu als Faktum

meint, sondern mit Rücksicht auf den darin liegenden Glaubensinhalt, entwickelt der letzte Vers. Der Tod Jesu ohne seine Auferstehung ist gänzlich ohne Bedeutung: *εἰ δὲ χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν· ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*, 1 Kor. 15, 17., und dies aus dem Grunde, weil erstens nur vermittelst der Aufhebung des Todes Jesu durch die Erweckung dokumentirt wurde, daß er als Schuldloser für die Schuldigen gestorben, seine *δικαιοσύνη* (Joh. 16, 10.), sodann, weil nur der Auferstandene, ja vielmehr der Verherrlichte, vermittelst der Geistesmittheilung das objektive Erlösungswerk subjektiv den Gläubigen aneignet. Wie der Tod Christi nichts sei ohne die Auferstehung, diese nichts ohne die Verklärung zur Rechten Gottes und ohne die Fürbitte, spricht besonders die *κλῖμαξ* Röm. 8, 34. aus, auch die Steigerung in K. 5, 10., Christus *οὐ μόνον ἀπέθανεν ἀλλὰ καὶ ἠγέρθη ὑπὲρ ἡμῶν* vgl. 2 Kor. 5, 15. Schon hieraus ergiebt sich, daß, wie die beiden hier angegebenen Heilsursachen nur in abstracto getrennt werden können, so auch die beiden Heilswirkungen Sündenvergebung und Rechtfertigung. Demnach haben wir hier einen *μερισμός*, so daß im rhetorischen Interesse getrennt ist, was faktisch untrennbar, wie Röm. 10, 10. 14, 9. Und doch ist der Sinn damit noch nicht erschöpft, wenn wir bloß bei der rhetorischen Figur stehen bleiben. Es gehört zum Lehrtypus des Ap., mit dem leiblichen Tode des Erlösers das geistige Absterben seiner Jünger und mit dessen Auferstehung das neue Leben der Jünger zu parallelisiren, K. 6, 5. 8. 9., und ist auch dieses mehr als eine bloß formelle Parallele, insofern nämlich das Eingehen auf das unschuldige Leiden des Erlösers das Princip der Buße, die Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser das Princip des neuen Lebens ist. Nach einer andern Wendung parallelisirt die lebendige Anschauung des Ap. 2 Kor. 13, 4. den leidentlichen Zustand des sterbenden Erlösers mit dem Ohnmachtsgefühl des Christen, mit der Kraft des Auferstandenen die Lebenskraft des Christen. Nach der Anschauung des P. und des Briefs an die Hebr. entspricht also die *δικαίωσις* dem, was sonst die Fürbitte Christi heißt, d. i. die fortgehende Wirksamkeit Christi in dem neu gestifteten Verhältnisse zwischen Gott und den Erlöseten, die Hingebung aber in den

Tod bezeichnet das Faktum, durch welches dieses neue Verhältniß objektiv begründet worden.

Kapitel V.

Inhalt und Theile.

1) Die seligen Folgen der Rechtfertigung im Glauben, schon auf Erden und in der Hoffnung auf die jenseitige Verherrlichung, V. 1—11. 2) Die von Christo ausgegangene Seligkeit im Verhältniß zu der von Adam ausgegangenen Unseligkeit betrachtet, V. 12—19. 3) Bedeutung des Gesetzes, das zwischen dem Sündenfall und der Erlösung steht, V. 20. 21.

---

1) V. 1—11. Die seligen Folgen der Rechtfertigung im Glauben, schon auf Erden und in der Hoffnung auf die jenseitige Verherrlichung.

V. 1. 2. Bisher war die Rechtfertigung durch den Glauben als der einzig mögliche Weg dargestellt, wenn es überhaupt zu einer Rechtfertigung mit dem Menschen kommen sollte. Es werden nun die Güter dieser Rechtfertigung angegeben, auf welches Thema alsdann das achte Kap. wieder zurückleitet. Bedeutende Zeugen **A C D**, der Araber, Kopte, It., Vulg., die griech. und mehrere lat. Väter *) lesen *ἔχωμεν*. Von vorn herein ist, nach innern Gründen betrachtet, nicht wahrscheinlich, daß der Ap. in diesem didaktischen Theile paränetisch verfahren sollte; die Ermahnungen 6, 11. 19. sind, wie Rück. bemerkt, wenn auch der Form nach paränetisch, doch integrirende Theile der Beweisführung, weniger läßt sich das freilich von K. 8, 12 ff. sagen. Auch wird man kaum auffordernd sprechen können: *ἔχε εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν*; es müßte dies entweder heißen: «erlange» und so meint Rück., es könne eben so wohl gesagt werden wie *καταλλάγηθι τῷ θεῷ*, 2 Kor. 5, 20., oder es müßte im Sinne von *κατέχειν* stehen: «halte

---

*) Beng., Griesb. und alle Komm. führen den Syr. unter den Zeugen dieser Lesart auf, allein die Pesch. hat ܢܗܘܐ ܠܢ, welches eben so wohl erit nobis, als est nobis und sit nobis heißen kann, und die Philox. hat ܢܗܘܐ ܐܝܬ ܠܢ, welches mehr für est nobis spricht, so daß also diese Zeugen wenigstens nicht sicher sind.

fest.» Soll, wie es doch angenommen wird, *εἰρ.* den objektiven Zustand bezeichnen, so ist beides unzulässig, das erstere, denn man kann dem Menschen wohl sagen: «versöhne dich mit Gott», aber nicht: «erlange, daß Gott Frieden stifte»; das andere, denn der Satz würde dann soviel sagen als: «lasset uns keine Empörung gegen Gott beginnen», dann ist das *διὰ Ἰ. Χ.* unpassend. Andere Gründe gegen die Lesart des Konjunkt. s. bei Rück.*). *Εἰρήνη* bezeichnet wohl nicht zunächst (Calv.**), Aretius) den inneren Frieden, es möchte sonst wohl nicht *πρ. τ. θ.* heißen, sondern *ἐν χῷ*; vielmehr die Aussöhnung, welche durch die Versöhnung zu Stande gekommen ist, so *εἰρήνη* Eph. 2, 14. (Kol. 1, 20.), wenn man mit Harleß erklärt: «in Christo sind beide Theile mit Gott versöhnt, und in dieser Versöhnung sind sie dann auch mit einander eins geworden.» Deshalb läßt sich aber die subjektive Beziehung, das Innewerden dieses objektiven Friedens nicht ausschließen; wie die Betrachtung der objektiven Thatsache auf das Gefühl bestimmend einwirkt, zeigt 1 Joh. 3, 2. Richtig Calov und Spen. Calvin: eam (pacem) nec Pharisaeus habet, qui falsa operum fiducia turget, nec stupidus peccator, qui vitiorum dulcedine ebrius, non inquietatur. Quamquam enim neuter apertum bellum videtur habere, quemadmodum is, qui peccati sensu feritur, quia tamen non vere accedunt ad judicium Dei, nequaquam concordiam cum illo habent. Stupor enim conscientiae quidem est velut a Deo recessus. — *Καί* führt ein neues, vielleicht höheres, Gnadengeschenk ein***).

---

*) Uebrigens haben wir einen Fall, wo der paränetische Konj. noch viel weniger durch den Kontext unterstützt wird und wo doch die äußere Autorität ganz entschieden dafür spricht, 1 Kor. 15, 49.

**) Pax ergo conscientiae serenitatem significat, quae eo nascitur, quod Deum sibi reconciliatum sentit.

***) De Wette 2 A. will es als „eine auch sonst gewöhnliche Verstärkung des Relativ“ nehmen. Es ist wahr, daß es bei Luk. parelkystisch hinter dem Relat. folgt, wie sonst hinter den Vergleichungspartikeln (1 Kor. 7, 7.), so Luk. 10, 39. 6, 13. 16. Apg. 1, 3. 11., allein das Relativ bringt ja auch ein Neues hinzu. Wenngleich besonders Lukas diesen Gebrauch weit ausgedehnt hat, fehlen doch Beispiele aus andern Schriftstellern nicht ganz: Hebr. 6, 7. 1 Petr. 2, 8., vielleicht kann man

Προςαγωγή kann nach der transitiven Bed. von προςάγω die «Hinzuführung» (Chrys. zu Eph. 2, 18., Erasm., Beza, die Meisten), oder nach der intransf. «Zutritt» heißen (Vulg., Luth., Calv.). Bei der ersteren Fassung läßt sich das Wort auf einen objektiven Akt beziehen und bezeichnet dann nichts anderes als die erlösende Thätigkeit Christi selbst, wie 1 Petr. 3, 18. Χάρις ist dann das Verhältniß der Gnade, in welchem sich die Christen in Folge dieser Erlösung befinden (K. 6, 15.). Zu ἐσχήκαμεν vgl. zu 1, 13. Ἑστήκαμεν bezeichnet nicht bloß wie im Deutschen «das sich Befinden in einem Zustande», sondern das Feststehen darin 1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 1, 24. 1 Petr. 5, 12. Diese Auffassung der προςαγωγή als eines objektiven Aktes Christi läßt sich sehr wohl vertheidigen. Man kann sagen, daß dann V. 1. u. 2. den beiden Momenten in K. 4, 25. entspricht; denn wenngleich man zugiebt, worauf Fr. dringt, daß der Ap. den ganzen vorhergegangenen Abschnitt vor Augen habe (vgl. das δικαιωθέντες ἐκ πίστεως mit K. 3, 21 ff.), so konnte er dennoch zunächst unmittelbar an K. 4, 23. anknüpfen. Εἰς χάριν würde man alsdann mit προςαγωγήν zu verbinden haben und τῇ πίστει könnte man entweder als unächt ansehen, oder es ließe sich auch bei dieser Fassung wohl rechtfertigen. Man darf nämlich nicht sagen, es sei unpassend, diese subjektive Bedingung in die Erweisung des objektiven Rechtfertigungsgrundes einzuschieben, denn auch 3, 25. ist das διὰ τῆς πίστεως so eingeschoben. So läßt sich demnach der Begriff der «Hinzuführung» allerdings im objektiven Sinne fassen. Wollte man eine subjektive That Christi darunter verstehen, so könnte man darunter die geistige Wirkung verstehen, durch welche der Herr das Gnadenbewußtseyn in jedem Einzelnen wirkt *); in diesem Falle entsteht jedoch der Uebelstand, daß

---

auch 1 Kor. 1, 8. vergleichen (nicht 2 Kor. 1, 22., wo das Relat. eine zweite That Gottes hinzufügt). Man kann es dann mit Mey. ja übersetzen „aus Mehrerem, das prädicirt werden könnte, gerade das hervorhebend, was pragmatisch hiehergehört." Schäfer ad Gregor. Cor. S. 1064. So z. B. 2 Kor. 3, 6. 5, 5. (t. rec.).

*) Benecke erklärt das Wort ebenfalls von einer subjektiven Hinzuführung, aber „von dem Anfang des Glaubens, der Gott zu-

dieser Satz durchaus nichts Neues zu dem Vorhergehenden hinzufügt und man müßte sich damit begnügen, mit Beza und Rück. zu sagen, daß εἰρήνη nur negativ die Aufhebung des Gegensatzes, χάρις dagegen positiv das Bewußtseyn der göttlichen εὐδοκία bezeichnet, wenn man nicht etwa (vgl. Beza) das neue Moment vorzüglich in den letzten Worten καὶ καυχώμεθα κ. τ. λ. suchen will. Daß jedoch von der Bed. «Hinzuführung» überhaupt abzusehen sei, zeigen die zwei Stellen, in welchen es der Ap. im Briefe an die Eph. gebraucht, 2, 18. 3, 12. In beiden Stellen hat das Wort den Artikel, den Luth. Eph. 2, 18. ausdrückt, aber 3, 12. und an unserer Stelle nicht. Beide Male ist nun dort προςαγωγή mit ἔχομεν verbunden, welches schon allein ausreichen möchte, um zu beweisen, daß wir «Zugang» zu übersetzen haben; überdies ist Eph. 3, 12. παῤῥησία als synonym hinzugesetzt. Dies zeigt, daß mit den Worten τὴν προςαγωγὴν ἔχειν etwas Aehnliches gesagt seyn muß, wie Hebr. 4, 16. 10, 22. Es bezeichnet den Zustand, wo man gewiß ist, daß man in jedem Augenblick Gott als versöhntem Vater nahen kann, Gal. 4, 6., vgl. Spener. Seit L. Bos wurde zur nähern Erläuterung auf die alte Sitte verwiesen, daß der προςαγωγεύς (εἰςαγγελεύς) beim Könige einführte. Der Ausdruck erklärt sich aber hinlänglich ohne diese Beziehung und außerdem möchte es richtig seyn, was Reiche bemerkt, daß die προςαγωγεῖς nicht als Vermittler gedacht werden können, wie es doch Christus ist, daß sie vielmehr nur untergeordnete Diener sind. Was nun die Struktur der übrigen Worte betrifft, so erklären sich die neueren Interpreten zwar — mit Ausnahme von Stuart, Reiche, Glöckler — sämmtlich gegen die Verbindung des τῇ πίστει mit εἰς χάριν, aber mit Gründen, die, wie auch Fr. zugiebt, durchaus nicht zureichen, daß man nämlich nicht πίστις εἰς χάριν sagen könne (aber man sagt doch πιστεύειν εἰς), daß προςαγωγή noch einen Zusatz erfordere, wie πρὸς τὸν πατέρα (aber es steht doch Eph. 2, 18. ohne einen solchen) u. s. w. Wiewohl

---

gewandten Gesinnung." Εἰρήνη erklärt er von dem „rechten Verhältniß zu Gott, wo unser Wille dem göttlichen nicht mehr widerstrebt."

nun allerdings auch bei unserer Fassung von προςαγωγή die Verbindung mit εἰς χάριν zulässig wäre und der Sinn dann ein ähnlicher seyn würde, wie Hebr. 4, 16. προςερχώμεθα τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, so erscheint es doch durch Eph. 2, 18. mehr gerechtfertigt, τήν προςαγωγήν absolut zu nehmen, und der Sinn des Ganzen ist alsdann: «Als Gerechtfertigte haben wir ein friedliches Verhältniß zu Gott durch Christum und durch denselben auch fortwährend den freien Zutritt, insofern wir an das Gnadenverhältniß glauben, in welchem wir stehen, ja wir sind auch fröhlich im Bewußtseyn der zukünftigen δόξα.» Zur Rechtfertigung dieser Bedeutung von χάρις vgl. 1 Petr. 5, 12.: ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τῦ θεῦ εἰς ἣν ἑστήκατε *). — Die Auslassung von τῇ πίστει hat von äußeren Autoritäten für sich: B D F G, It., Aeth., Aug., Hilar., Ambros.; A, ein cod. Matth., Theoph. haben ἐν τῇ πίστει. Daß man es weggelassen, weil man es wegen ἐκ πίστεως entbehrlich gefunden, hat viel weniger Wahrscheinlichkeit, als daß man es ebenso nöthig hier fand, wie der Ap. den Zusatz διὰ τῆς πίστεως K. 3, 25. für nöthig erachtete. Auch ἐν τῇ πίστει könnte hier ein Glossem seyn, das zeigen soll, daß der Glaube das Princip der προσαγωγή sei, wie z. B. Kyrillus in der Cat. Niceph. (wie Matth. ed. maj. z. dies. St. will, nach Eph. 3, 12.) gesetzt hat δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τ. προσαγωγὴν ἐσχ. Doch könnte bei Voraussetzung der Aechtheit von τῇ πίστει das ἐν auch aus der letzten Sylbe von ἐσχήκαμεν durch Dittographie entstanden seyn. Es scheint, man muß die Aechtheit von τῇ πίστει dahingestellt seyn lassen. — Καὶ καυχ. κ. τ. λ. enthält die zweite Steigerung, und spricht aus, was Johannes 1 Br. 3, 1. sagt: «Wir sind schon jetzt Gottes Kinder und es ist noch nicht einmal erschienen, was wir seyn werden.» Καυχᾶσθαι mit ἐπί, ἐν, περί, ὑπέρ und auch mit dem bloßen Akk. obj. konstruirt. Daß es die triumphirende Freude bezeichnet, wurde zu 3, 27. bemerkt; die christliche Hoffnung als der Gegenstand dieser Freude auch Hebr. 3, 6.; der Gegenstand der Hoffnung ist jene den Kindern Gottes be-

*) Calov: quod non de adductione ad gratiam intelligendum, q. d. adducti sumus ad gratiam morte Christi, sed quatenus ea nobis applicata est propter Christum in iustificatione.

stimmte Verherrlichung, von welcher K. 8, 21. spricht, aus welcher St. auch in die unsrige von der Vulg. filiorum Dei aufgenommen worden. Es beruht die Lehre von dieser zukünftigen δόξα und der Glaube an dieselbe auf der Nothwendigkeit, daß dies Innere, welches neu geworden, auch im Aeußeren einen adäquaten Ausdruck erhalte, ein wesentliches Moment derselben ist daher die Verklärung der Leiblichkeit, die Auferstehung, 1 Kor. 15, 43.

V. 3. 4. Nicht bloß auf die Zukunft gerichtet triumphirt der Christ, sondern auch, wenn er den Blick auf die Gegenwart wendet. Auf ähnliche Weise bezeichnet auch V. 11. das *οὐ μόνον δέ* die Steigerung von dem Blick auf die Zukunft zu der Richtung auf die Gegenwart. Während indeß dort von der Richtung des Gemüths auf das Gute, was wir schon jetzt besitzen, die Rede ist, spricht hier der Ap. den noch höheren Gedanken aus, daß sogar der Blick auf die Leiden den Christen fröhlich macht, freilich nur wieder mit Rücksicht auf die Frucht der Leiden im Jenseits. Unter allen Umständen gilt nämlich, daß die Christen, da sie ihren Genuß nicht wie Andere diesseits suchen, elender als alle andere Menschen wären, wenn sie nur in diesem Leben auf Christum gehofft hätten (1 Kor. 15, 19.). Auch in specieller Hinsicht auf sich selbst spricht der Ap. 2 Kor. 11, 30. 12, 9. das *καυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις* aus, Eph. 3, 13. ermahnt er die Gemeinde, seine eigenen *θλίψεις* als ihre *δόξα* zu betrachten, vgl. auch 2 Kor. 8, 2. 7, 4. Apg. 5, 41. Von den Heiden wurden die Christen verhöhnt, daß sie immer von ihrer Hoffnung auf das Jenseits sprächen, während sie hier wie alle Menschen leiden müßten (Minut. Felix. Octav. c. 12. Arnobius adv. Gent. l. II. fin. Klemens Alex. Strom. IV.). In herrlichem Kontrast tritt dagegen hier der fröhliche Triumph des Ap. auf. Chrys.: *ἐννόησον τοίνυν ἡλίκα τὰ μέλλοντα, ὅταν κ. ἐπὶ τοῖς δοκοῦσιν εἶναι λυπηροῖς μέγα φρονῶμεν· τοσαύτη ἡ τοῦ θεοῦ δωρεὰ, κ. οὕτως οὐδὲν αὐτῆς ἀηδές· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἔξωθεν πραγμάτων, οἱ μὲν ἀγῶνες πόνον ἔχουσι κ. ὀδύνην καὶ ταλαιπωρίαν, οἱ δὲ στέφανοι κ. τὰ ἔπαθλα τὴν ἡδονὴν κομίζουσιν· ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῶν ἐπάθλων τὰ παλαίσματα οὐχ ἧττον ἡμῖν ἡδίω.* Mel.: multi deri-

serunt Christianos praedicantes liberationem a peccato et a morte, cum nullum genus hominum sit calamitosius. Huc et sanctorum conscientiae, cum agnoscunt suam infirmitatem, dolent et luctantur cum dubitatione, disputantes, an Deo placeant, cum adeo sint infirmi. Nec est levis tentatio, quia cum fides ex verbo debeat pendere et statuere, quod Deus certo propitius sit propter Christum, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus comprehendere conatur. — Wollte man καυχᾶσθαι nicht mit ἐν konstruiren (neuerlich Kölln.), so würde der Parallelismus mit καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι verloren gehen, wir verbinden daher καυχώμεθα mit ἐν. Εἰδότες eine besonders bei Paulus beliebte Uebergangsformel; Röm. 6, 9. 13, 11. 1 Kor. 15, 58. 2 Kor. 1, 7. 4, 14. 5, 11. Gal. 2, 16. Eph. 6, 9. Nicht das ist der Gedanke des Ap., daß die Trübsal mancherlei Tugenden erzeuge, sondern daß sie dazu namentlich diene, der Hoffnung die rechte Energie zu geben. Mit dem ersten Gliede der κλίμαξ stimmt im Sinne Jak. 1, 3. überein, wo es heißt, daß der geprüfte Glaube die ὑπομονή auswirke. Ὑπομονή, das μένειν unter den παθήμασιν, von Tertull. sufferentia, von der It. und Vulg. patientia übersetzt, danach von Luth. «Geduld», ist richtiger durch «Standhaftigkeit» zu übertragen, insofern Geduld die passive, resignirte Gemüthsstimmung bezeichnet, die durch das Leiden sich nicht leidenschaftlich aufregen läßt, mithin der ἀνοχή entspricht, Standhaftigkeit dagegen die männliche Tugend ist, welche durch den Glauben der Trübsal Widerstand entgegensetzt, s. Tittmann de synonym. I. S. 194. Δοκιμή kann wie δοκιμασία aktiv die Prüfung bedeuten, wie 2 Kor. 8, 2. von der δοκιμὴ θλίψεως die Rede ist; in dieser Bed. nimmt es Grot., wenn er an «Selbstprüfung» denkt und wohl auch Luth., wenn er «Erfahrung» übersetzt. Richtiger wird die metonymische Bed. «Bewährtheit», der Zustand eines δόκιμος angenommen, per met. cons. pro antec. (Phil. 2, 22. 2 Kor. 2, 9. 9, 13.); in den Stellen, welche der Thes. Steph. ed. Par. aus Dioskor., Syncell., Epiph. u. s. w. anführt, kommt nur die Bed. «Bewährung, Beweis» vor. Nun scheint es zwar, daß die Ausdauer nicht die δοκιμή bewirke, sondern nur kund thue, wie in dem Gleichnisse

Christi es heißt, daß die δοκιμή offenbare, welche Pflanze der Wurzel entbehre, Matth. 13, 21. und Reiche hat sich bestimmen lassen, es so zu fassen. Allein durch das Beharren entsteht ja auch der Zustand, in welchem Gott uns bewährt findet. Mehr Schwierigkeit kann das dritte Glied der Steigerung machen, da eine Selbstgerechtigkeit darin zu liegen scheint, wenn der Mensch auf das Bewußtseyn seiner Bewährtheit vor Gott seine Hoffnung gründet. Man wird es sich aber so zu denken haben, daß die δοκιμή auch den vollendeten Glauben in sich schließt, der Glaube, auf die Zukunft gerichtet, ist Hoffnung: so konnte der Ap. diese auch als Resultat der Bewährtheit darstellen. Glaube und Hoffnung finden sich öfters nebeneinander, Hebr. 3, 6. 1 Petr. 1, 21.

V. 5. Nach dem Gedankenfortschritt ist ἡ δὲ ἐλπὶς «die so begründete Hoffnung» (de W.). Oek.: ἡ γὰρ ἐλπὶς ἡ βεβαία καὶ διὰ δοκιμῆς ἀχθεῖσα καὶ ὑπομονῆς καὶ θλίψεως οὐδέποτε καταισχύνει. Indeß könnte man allerdings auch sagen, es werde dadurch nur im Allgemeinen die Christenhoffnung bezeichnet, insofern nämlich dieselbe das Merkmal für sich habe, welches der folgende Satz sofort angiebt. «Beschämt werden» nach hebr. Sprachgebrauch, wie von Luth. immer «zu Schanden werden» übersetzt, also die faktische Beschämung. Der heilige Geist ist der, von dem erhöhten Christus ausgehende neue Geist (Apg. 2, 33.), welcher dem Menschen im Innern Zeugniß ablegt von dem neuen Verhältnisse, in das er durch Christus zu Gott getreten, und dieß ist das Verhältniß der Liebe Gottes zu ihm, in deren Bewußtseyn denn auch die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit liegt. Daß diese Liebe nicht die Liebe des Menschen zu Gott seyn kann (Theod., Aug., Calm., Glöckl.), sondern die Liebe Gottes zu den Erlöseten ist, zeigt V. 8. Christus ist der Sohn seiner Liebe (Kol. 1, 13. 14.), so haben wir nun auch das Bewußtseyn von seiner Liebe. Thom. Aq. hat auf interessante Weise beide Beziehungen verbunden, auch Este. — In dem Ausgießen liegt das Bild der reichen Fülle (Apg. 2, 17. 10, 45. Tit. 3, 6.). Das ἐν in ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν kann nach griech. Sprachgebrauch so gesetzt seyn, daß die Bewegung zugleich mit dem Resultat derselben, der Ruhe, verbunden gedacht ist (Wahl,

Win. S. 379), oder auch nur von dem Orte, wo diese Ströme fließen. Das δεδομένος ἡμῖν ist nicht überflüssig, sondern, wie von Olsh. richtig bemerkt wird, Bezeichnung der ein für allemal durch Christum vermittelten Geistesmittheilung, an der nun auch fortwährend die Einzelnen Theil haben.

V. 6. Nachweisung des Grundes der nunmehr in uns sich manifestirenden Liebe Gottes. Die Lesart bietet eine bedeutende Schwierigkeit dar. Ἔτι am Anfange findet sich nur in C D E und vielleicht in A (hier fehlt nämlich der Anfang des Wortes und findet sich nur noch τι); dagegen hat B Erp., Kopte εἴ γε γάρ; Ar. Polygl. ὅτι; F G Iren., It., Vulg. εἰς τί γάρ; Isidor. Pelus. εἰ γάρ; sowohl diejenigen Zeugnisse, welche am Anfange des Satzes etwas anderes lesen, wie B F G Pesch., It., Vulg., als auch andere, wie A C D* haben noch ein zweites ἔτι nach ἀσθενῶν; die Philox. und Ar. Polygl. verbinden in der Uebers. mit ὄντων ἡμῶν ἀσθ. ein ἔτι, welches sie vermuthlich am Anfange des Satzes gelesen haben (vgl. V. 8.), und ein anderes mit κατὰ καιρόν. Bei der Lesung von εἰς τί γάρ, εἰ γάρ, εἰ δέ entsteht eine rhetorische Frage: «denn wozu ist» — oder: «denn wenn doch Christus für uns gestorben ist» &c. scil., «wie sollte nicht eine solche Liebe Gottes sich gegen uns manifestiren?». Unsere Entscheidung über die Lesart geht nun davon aus: alle codd. stimmen in dem γάρ vor Χριστός überein, dieses ist also ächt, und vor demselben muß noch irgend ein Wort gestanden haben. Nun ist zwar ἔτι von nicht vielen Autoritäten bezeugt, da es aber, wenn es ursprünglich am Anfange stand, nothwendig syntaktisches Bedenken erregen mußte, so kann es nicht befremden, wenn die anderen so abweichenden Partikeln an dessen Stelle gesetzt wurden; daß viele Autoritäten ἔτι vor κατὰ καιρόν wiederholen, kann den Verdacht bestärken, daß das ἔτι am Anfange nur wegen seiner auffallenden Stellung verändert wurde und die Vermuthung erwecken, dieses zweite ἔτι sei durch eine Umstellung entstanden. Diese letztere Annahme wird freilich dadurch erschwert, daß die Zeugen dafür so zahlreich und wichtig sind. Sollte es nun ächt seyn, so bliebe, wie es scheint, nur übrig, eine stylistische Negligenz des Ap. zuzugeben, wofür man sich immer noch eher entscheiden wird (Olsh. vergleicht 7, 21.), als daß man zu einer Konjektur die

Zuflucht nimmt (die von Er. vorgeschlagene ἤ, τί γάρ. Oder was auch Lachmann's Lesart u. s. w.) hat überdies wider sich, daß man in dieser Verbindung, wo der Ap. mit keinem Gegner zu thun hat, eine so lebhafte rhetorische Form der Rede nicht erwartet; Rück schlägt καὶ γάρ vor. Sollte nicht indeß noch ein Ausweg — und zwar ein ganz einfacher — übrig seyn? Ἔτι hat doch auch den Sinn unsers schon (im Deutschen noch in der Jugend, d. i. schon) Luc. 1, 15.: ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός. Antipater in Anthol. Pal. 9, 567.: ἔτι ἐκ βρέφεος. Jambl. Pythag. Vit. 29. S. 134.: ἐκ παλαιῶν ἔτι. Wir dürfen also übersetzen: «Denn schon, als wir noch ohnmächtig waren, ist Christus zu der von Gott bestimmten Zeit für die Gottlosen gestorben.» Die Voranstellung ist dann nicht aus Negligenz zu erklären, wie sich dieselbe allerdings bei Adverbien öfter findet (s. Kypke Obs. ad h. l. u. Krüger zu Dion. Halik. historiogr. S. 252., Win. S. 509.*)), sondern beruht auf rhetorischem Grunde; das erste Wort und der Participialsatz ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι hat den meisten Nachdruck. Vgl. die Stellung des ἔτι Luc. 15, 20.: ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος. — Das Prädikat ἀσθενεῖς an dieser Stelle von den Sündern gebraucht ist befremdend gewesen und hat selbst zu Konjekturen Veranlassung gegeben, es kann nur heißen: «die von der Kraft des heil. Geistes Entblößten» und frägt man nach dem Grunde, warum es der Ap. gerade hier angewendet, so ist es wohl nicht unwahrscheinlich, daß er dabei den Gegensatz zu dem vorhergehenden V. im Auge hätte, wo von der Geistesmittheilung die Rede gewesen war. Zugleich wird durch Hervorhebung dieser Bedürftigkeit anstatt der Schuld das Moment der mittheilenden Liebe von Seiten Christi und Gottes mehr in's Licht gestellt — denn daß sich in der Aufopferung Christi auch Gottes Liebe manifestire, spricht V. 8. aus. Sollte es, was die Stellung des zweiten ἔτι betrifft, noch zweifelhaft seyn, ob dasselbe mit dem Participialsatze zu verbinden sei, so würde das ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν in V. 8. entscheiden. — In den letzten Worten mußten die ἀσεβεῖς als ἁμαρτωλοί bezeichnet werden, da von dem versöhnenden Tode die Rede

*) Bei Achilles Tatius 5, 18.: ἐγὼ δὲ ἔτι σοι ταῦτα γράφω παρθένος.

ren: κατὰ καιρόν nach Theoph. und Oekum. *) sowohl der gelegene als der vorherbestimmte Moment (von χρόνος ist ja das Wort so unterschieden, daß dies den χρόνος mit in sich befaßt). Es lassen sich auch beide Beziehungen nicht bestimmt trennen, denn die göttliche Weisheit bestimmt ja eben den gelegenen Moment vorher. Diese Auffassung, welche mehrfache paulinische Analogieen für sich hat (Gal. 4, 4. Eph. 1, 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3. vgl. 1 Petr. 1, 20.), ziehen wir mit der Mehrzahl der Ausleger vor. Daß gerade hier diese Bestimmung zwecklos sei, kann man nicht sagen; es wird auch dadurch die Güte Gottes hervorgehoben und gewissermaßen gerechtfertigt, warum er uns so lange in der ἀσθένεια gelassen. Pelag., Erasm., Calv., Castellio verbinden κατὰ καιρόν mit ἀσεβῶν «da wir nach Maßgabe der damaligen Zeit noch Sünder waren», Luth.: «der Zeit nach». Bei dieser Auffassung wird die ἀσθένεια gewissermaßen entschuldigt und dies erscheint nicht passend. Wenn Mey., welcher «zur rechten Zeit» erklärt, dann noch als Erläuterung hinzusetzt «zur rechten Frist, insofern gerade die πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ein Ende hatte und nun Gott seine Gerechtigkeit beweisen mußte», so ist damit die Frage, warum gerade in diesem Zeitpunkte? nur weiter hinausgeschoben. Wir meinen, daß der Ap. auf die Frage, nach welcher göttlichen Absicht Christus gerade zu dieser Zeit erschienen, ähnlich geantwortet haben würde, wie die Kirchenväter: weil es erst offenbar werden mußte, daß die Menschheit sich nicht selbst helfen konnte; weil eben mit dieser Einsicht für die allgemeine Krankheit des menschlichen Geschlechts eine Krisis eintrat, rc. S. den interessanten Aufsatz in G. Walch's Miscellanea sacra, S. 880.

V. 7. Das näher begründende γάρ ist so aufzulösen: «Gewiß ist es ein großer Liebesbeweis, denn..» — Der Hauptsatz ist μόλις — ἀποθανεῖται, der Satz ὑπὲρ — ἀποθανεῖν hat fast einen parenthetischen Charakter, er dient zur Begründung des Hauptsatzes. Wie es scheint, macht der Ap. zwischen δίκαιος und ἀγαθός einen Unterschied; einen solchen herauszufinden ist aber eben den Auslegern schwierig gewe-

*) Chrys. und Theod. erklären das Wort nicht.

sen*): — Auch Reiche hält die Worte für «relativ leicht» und Olsh. findet es sogar «sonderbar», daß man hier Schwierigkeiten sah. Wie es scheint, will der Ap. eine Gradation zwischen δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ ausdrücken. Die Peschito**) (nicht aber die Philox.) hat auf willkürliche Weise den Knoten zerhauen, indem sie ὑπὲρ ἀδίκων statt ὑπὲρ δικαίου gelesen; dafür spricht kein Zeugniß, überdies kann man auch den alsdann entstehenden Sinn, welchen Beza, Grot., Fr. zu finden, keineswegs billigen. Legt man auf μόλις den Nachdruck, so ist der Sinn ganz unerträglich, denn dann verliert der Gegensatz V. 8. alle Kraft; aber auch wenn man mit Fr. den Gegensatz so angiebt: «kaum stirbt Jemand für Gottlose, allenfalls stirbt Einer für den Guten, Christus aber ist für uns, da wir noch Gottlose waren, gestorben», wird der Sinn sehr schwach. Nicht minder unzulässig ist es, die Schwierigkeit durch Leugnung der Gradation heben zu wollen, wie Chrys., Theod., Theoph., Dek., Aug., Hieron., Erasm. in der Paraphr., Calvin, Beza, Pisc., Castell., Crell, Fr., so daß ἀγαθός mit δίκαιος gleichbedeutend genommen wird, und der Ap. sich mit den Worten ὑπὲρ γάρ κ. τ. λ. korrigirt hätte — wie sich Hier. ausdrückt: pendulo gradu sententiam temperat. Es ist dagegen zunächst einzuwenden, daß alsdann das korrigirende τάχα voranstehen müßte; was Fr. zur Entschuldigung sagt, trifft nicht zum Ziel. Außerdem wird von Mey. richtig bemerkt: «Dagegen entscheidet γάρ und die völlige Müßigkeit einer solchen Milderung nach μόλις, welches die Behauptung bereits in das erfahrungsmäßige Gebiet gesetzt hatte.» Nehmen wir nun eine Steigerung an, so kommt zunächst in Betracht, ob die beiden Genitiven als Neutra oder Maskulina anzusehen sind. Beide sind als Neutra genommen von Erasm. im Komm.,

---

*) Schon Hier. ep. ad Algas. 121. zählt verschiedene Erklärungen auf, nach Marcion ist das Gerechte der A. B., das Gute der N. B. u. s. w.

**) Nicht ὑπὲρ ἀδίκου hat die Pesch. gelesen, wie Reiche, Mey., de W., Fr. u. v. a. sagen, sondern, wie schon Beza genau angab, ὑπὲρ ἀδίκων im Plur. ܚܠܦ ܥܘ̈ܠܐ. Ebenso hat Ar. Erp. دون الاشرار, dagegen Ar. Polygl. من اجل صديق.

Luth.*) [illegible] entschieden die grammatische Struktur, daß δικαίου hinwider den Artikel bei sich haben müßte (wie in Matth. [illegible] fehlt ihm auch) oder ein τινός; Rück. nimmt daher δικαίου als Mask. und τοῦ ἀγαθοῦ, weil es den Artikel hat, als Neutrum und nach der verbesserten Gestalt dieser seiner Ansicht in A. 2. ist dann der Sinn: «Kaum giebt für einen gerechten Menschen einer das Leben hin — für sein höchstes Gut thäte es wohl einer — Christus aber giebt das seine für die Sünder.» Diese Erklärung scheint sich recht sehr zu empfehlen, wiewohl man von vorn herein immer mehr geneigt seyn wird, den ἁμαρτωλοῖ gegenüber unter τοῦ ἀγαθοῦ sich das konkrete Subjekt des Menschen zu denken. Allein, wie uns vorkommt, so wird durch die neue Fassung, welche der Kommentator seiner Ansicht gegeben, der Fehler der früheren nur verdeckt und nicht aufgehoben. Früher erklärte er «für das, was dem Menschen nützlich und fruchtbringend ist»; wäre nun der Gegensatz der, daß der Mensch allenfalls im Interesse des Eigennutzes das Leben hingiebt, Christus aber aus uneigennütziger Liebe für die Sünder, so ergäbe sich ein trefflicher Sinn; aber τοῦ ἀγαθοῦ kann dem δικαίου gegenüber nicht auf das Nützliche, sondern nur auf das sittlich Gute bezogen werden, nach der jetzigen Fassung soll nun auch τὸ ἀγαθόν seyn «das — nach des Menschen Meinung — schlechthin Gute», deutet nicht aber das «nach des Menschen Meinung» doch wieder darauf hin, daß der Mensch das Gute nur in dem Nützlichen sucht? Sollte nun dies des Ap. Meinung gewesen seyn, so hätte er doch nothwendig τὸ συμφέρον, τὸ κέρδος oder ein derartiges Wort setzen müssen, hätte aber der Ap. wirklich sagen wollen, daß die Menschen für das objektiv höchste Gut allenfalls in den Tod gehen, so wäre dies kein Gegensatz zu Christo, denn in diesem Sinne ist auch er, indem er ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν starb, zugleich ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ gestorben. Sehr scharfsinnig ist die von Mey. angenommene Wendung, der den Satz als Frage nimmt und so überträgt: «Schwerlich wird ja für einen Ge-

---

*) Erst in der Ausg. von 1530 hat Luth. „um des Rechtes willen", vorher „um des Gutes willen", welches indeß wohl denselben Sinn haben soll.

rechten Mensch finden, denn wer wagt' es auch leichtlich, für das Gute zu sterben?» Aber schon das ist uns etwas zweifelhaft, ob τάχα in irgend einem andern Falle gesetzt werden kann, als wo es sich im Deutschen vielleicht übersetzen läßt; in der angeführten Uebers. ist nun leichtlich nicht mit vielleicht vertauschbar. Wenigstens würde man τάχ' ἂν und dann auch den Opt. erwarten. Indeß mag es seyn, daß es auch wie unser wohl, so bald («wer stirbt so bald, so leicht für Einen?») gebraucht werden konnte; spricht nicht aber gegen diese Fassung entschieden die Stellung des τάχα vor καί? Nachdrucks halber kann es hier überhaupt nicht vorangestellt seyn und um so weniger, da schon ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ, um des Nachdrucks willen vorangesetzt ist; würde nun aber τάχα vor καί gesetzt, so wäre entweder τάχα oder καί überflüssig; es hieße dann: «wer stürbe wohl doch oder noch?» So werden wir denn auf diejenige Auffassung geführt, welche beide Worte als Mask. nimmt und die einfachste Lösung scheint sich zu ergeben, wenn man mit Gataker und Beng., dem Klee folgt, δίκαιος erklärt homo innoxius, und ὁ ἀγαθός omnibus pietatis numeris absolutus, eximius, lautus, regalis, beatus, v. gr. pater patriae. Gegen diese Auffassung hat man nur dies geltend gemacht, daß in der Schrift sonst immer δίκαιος als hohes Lob, ja selbst zur Bezeichnung des Ideals aller Sittlichkeit gebraucht werde, wie denn auch Christus in diesem Sinne δίκαιος genannt wird, 1 Joh. 2, 29. 3, 7. Allerdings, allein es sagt doch auch oft nicht mehr von einem Menschen aus als unser rechtschaffen und auffallenderweise hat man unbeachtet gelassen, daß in den Parabeln Luc. 15. die δίκαιοι, welche der Buße nicht bedürfen, in der That nur etwa solche sind, wie sie Beng. bezeichnet, äußerlich Gerechte, welchen die eigentliche Güte fehlt, nämlich die Gesinnung, welche daselbst V. 10. den Engeln beigelegt wird und von der der ältere Sohn in der Parabel V. 28. das Gegentheil offenbart. Wenn indeß auch δίκαιος einen niedrigern Grad der Sittlichkeit bezeichnen kann, so zweifle ich doch, daß ἀγαθός, טוב, im Bewußtseyn des Juden das rechte Wort zur Bezeichnung des höchsten Grades gewesen wäre, eher hätten dazu die Worte ἅγιος, ὅσιος, ἀμίαντος, ἄκακος (Hebr. 7, 26.)

gebient. Wir werden uns demnach zu der Fassung des Gegensatzes, welche zuerst von Knatchbull Animadvv. in libros N. T. London 1659. S. 120. vertheidigt wurde, und ungefähr um dieselbe Zeit mit einer Modification von Ludwig de Dieu in der Critica sacra, desgl. mit einigen Modificationen von Hammond, Clericus, Heum., Koppe, Benecke, Reiche, Olsh. Ἀγαθός hat ursprünglich *) ebenso wie ἀρετή nicht die ethische Bedeutung, sondern ist soviel wie «tüchtig», daher γεωργὸς ἀγαθός «ein geschickter Landbebauer», Xenoph. Cyrop. I, 5, 10., ἀγαθὸς τὰ πολεμικά ebendas. I, 5, 9. Danach erklärt Ludw. de Dieu: pro bono, qui virtute sua amorem meretur, eaque utilis esse aliis potest, significat enim ἀγαθός etiam utilis. Genau so Reiche, der den Gegensatz angiebt: «der moralisch gute Mensch und der mir Gutes erwiesen, der mir nützlich gewesen»; Olsh. macht den Unterschied: «δίκαιος, der leistet was gefordert wird, ἀγαθός, der mehr thut, als gefordert wird.» Man kann zweifelhaft seyn, ob Olsh.'s Meinung nicht die von Beng. sei, allein es ist doch klar, daß seine Fassung des ἀγαθός vielmehr mit der von Reiche zusammenfällt.

Schon wenn wir das Wort ἀγαθός so fassen, nähert sich die Bed. der von «mildthätig, Wohlthäter.» Wir zeigen nun, daß «gut, gütig» im Unterschiede von «gerecht» bei den Hebräern, Griechen und Römern so viel als «mildthätig» hieß. Was das Hebräische betrifft, so führen wir zunächst einen rabbinischen Ausspruch an, welcher zeigt, daß man ein bestimmtes Bewußtseyn des Unterschiedes hatte, den Olsh. in den beiden Worten δίκαιος und ἀγαθός annimmt. In der Stelle des Talmudischen Pirke Aboth, K. 5. §. 10.: «Es giebt vier Gattungen Menschen. Die Einen sagen: Was mein ist, ist mein, und was dein ist, ist dein, זוֹ מִדָּה בֵּינוֹנִית, das ist die mittelmäßige Handlungsweise. Andere sagen: Was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, זוֹ מִדַּת עַם הָאָרֶץ, das ist die Handlungsweise der gemeinen Leute. Wer aber sagt:

---

*) Plato im Kratylus und Eusthat. leiten es von ἀγαστός ab, Philoxenus von ἄγαν und θεῖος — bekanntlich sind indeß die Etymologieen der Alten calembourgs — Passow von ἄγαν.

Was mein ist, ist dein, und was dein ist, sei dein, der ist ein חָסִיד, ein Frommer. Und wer dagegen sagt: Was dein ist, ist mein, und was mein ist, sei mein, ist ein רָשָׁע, ein Gottloser.» Im Rabb. heißt חֲסִידָא auch geradezu beneficentia, beneficium, freilich kommt auch צְדָקָא vor. Im Hebr. bezeichnete טוֹב mit ל konstruirt den Gütigen, in diesem Sinne יְיָ הַטּוֹב 2 Chron. 30, 18. Sprüchw. 22, 9. טוֹב עַיִן, LXX.: ὁ ἐλεῶν πτωχόν. Im N. T. ist ἀγαθός Matth. 20, 15. ebenfalls in der Bed. «wohlthätig» zu nehmen, denn ὀφθαλμὸς πονηρός, das ihm gegenüber steht, hat im Hebr. und den Apokryphen die Bed. «mißgünstig», Sprüchw. 28, 22., und auch geizig, Sprüchw. 23, 6. Im klassischen Griech. findet sich diese Bed. z. B. in folgenden Stellen: Xenoph. Cyrop. l. III. c. 3. §. 4.: Κῦρον ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν. Chariton Chaerea et Callirhoe, ed. d'Orville, p. 192. Z. 20.: ἐπευφήμησεν ὁ δῆμος ἀγαθῷ ἀνδρὶ τὴν πατρίδα εὐεργέτηκας. Aelian var. histor. l. III. c. 17.: Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας. Pausan. descr. Graec. 8, 36, 5. ed. Bekker erwähnt einen Tempel des Zeus mit dem Beinamen: ἀγαθοῦ θεοῦ ναός, weil Zeus vorzugsweise ἀγαθῶν δοτὴρ τοῖς ἀνθρώποις sei. Auch auf Inschriften bei Gruter Corpus inscript. Rom. p. 491, I. 846, 3, kommt ἀγαθός in dieser Bed. vor. Daher erklärt Phavorinus geradezu: ἀγαθὸς ὁ τὰ καλὰ χαριζόμενος ἀφθόνως. Für den latein. Sprachgebrauch zeugen folgende Stellen: Cicero de offic. l. III. c. 15.: si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, certe istum virum bonum non facile reperiemus. De nat. Deor. l. II.: Jupiter optimus dictus est, id est beneficentissimus. Publ. Syrus sagt: in nullum avarus bonus est, in se pessimus. Die Erde war ihnen die bona Dea. Was den Gebrauch von δίκαιος im Griech. betrifft, so erklärt Xenoph. Sympos. c. 4. §. 42. die δίκαιοι für diejenigen, οἳ ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται καὶ οἷς ἀρκεῖ τὰ παρόντα. In Xenoph. Oecon. c. 14. §. 6—9. werden die nicht diebischen Sclaven als δίκαιοι bezeichnet. Dagegen stellt Xenoph. sowohl im Symposion l. c. als auch im Agesilaus c. 11. §. 8. dem δίκαιος den ἐλευθέριος gegenüber, welches ἐλευθέριος dort den Sinn

hat, den Begr. gut für ἀγαθός annimmt. In der letzteren Stelle heißt es: χρήματά γε μὴν οὐ μόνον δικαίως, ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐκτῆτο, τῷ μὲν δικαίῳ ἀρκεῖν ἡγούμενος τὸ ἐᾶν τὰ ἀλλότρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προςωφελητέον εἶναι. —

Nach diesen Stellen kann es nun nicht zweifelhaft seyn, daß wir berechtigt sind, ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ zu übersetzen «für den Mildthätigen» und da der Artikel beinahe die Stelle des Pronomen vertritt — wie wir sagen «für den Freund», d. i. den bestimmten, den er hat (Bernhardy Syntax S. 315., vgl. den Artikel statt des Pronomen im Arab. bei de Sacy Gramm. Arab. I. §. 965. S. 437. 2. A.) — so ergiebt sich der Sinn: «für seinen Wohlthäter.» So kann man den Art. erklären Marc. 7, 11. Eph. 6, 5. u. a., so erklärt ihn Pisc. bei οἱ ἄρσενες Röm. 1, 27. Allerdings ist es richtig, daß dieser Sinn weit deutlicher ausgedrückt seyn würde, wenn es dem Ap. gefallen hätte zu schreiben ὑπὲρ τοῦ εὐεργέτου. Daraus folgt indeß immer noch nicht, daß diese von uns schon in den früheren Auflagen des Kommentars vertheidigte Ansicht unrichtig sei. Fassen wir nun δίκαιος, wie Reiche, von dem moralischen Menschen überhaupt, so entsteht eine ganz treffende Steigerung: «Kaum findet sich Jemand, der für einen Menschen, der rechtschaffen ist, das Leben ließe, denn für den Mildthätigen — also für den, von welchem er Nutzen hat — stirbt einer vielleicht noch — und auch dazu bedarf es des Entschlusses. Christus aber u. s. w.» — Τολμᾷν nicht eigentlich «wagen», sondern sustinere, «es über sich vermögen», wie 2 Kor. 10, 12. Eurip. Med. V. 590. Alcest. V. 644. vgl. Monk z. letzt. St. Καὶ dient zur Verstärkung des τάχα und kommt allerdings gerade nach dem Fragepronomen (Mey.) auch bei P. so vor, Röm. 8, 24. 1 Kor. 15, 29.*), Hartung Partikell. I. S. 137. Es ist aber kein Grund abzusehen, warum nicht dieses, wie es Hartung bezeichnet hat, «abwärts steigernde καί» auch außerhalb der Frage vorkommen sollte, vielmehr sind die unter N. 9. S. 136. von Hartung

*) Gewiß gehört hieher auch das καί 2 Kor. 2, 2., welches den neuern Auslegern so viele Schwierigkeit gemacht hat; der Ap. hat sagen wollen: „wer noch kann mich erfreuen?“

beigebrachten Beispiele den Art, daß sie sich auch auf unsern Fall anwenden lassen; der Zweck dieses καί ist also auszudrücken, daß, wenn ja (τάχα) es ein Einzelner unternimmt, für den Guten das Leben zu lassen, es doch immer nur mit Kampf geschehen wird.

V. 8. In V. 5. war von der Liebe Gottes die Rede gewesen, V. 6. hatte von dem Liebesbeweise Christi gesprochen; nunmehr wird von diesem Liebesbeweise Christi so geredet, daß ein Erweis der Liebe Gottes darin gefunden wird. Es könnte danach scheinen, als ob V. 7. nur Zwischensatz wäre, V. 8. aber auf V. 6. zurückginge. Nach dieser Ansicht hat Lachm. V. 7. in Klammern geschlossen, welches Rück. billigt. Wären wir zu der Annahme berechtigt, daß dem Ap. der Gedanke, in Christi Aufopferung habe sich Gottes Liebe kund gethan, nicht geläufig gewesen, so möchte man ein Recht haben, ein solches Verhältniß der Sätze anzunehmen. Da indeß der Ap. überall Christum und Gott in Einheit handelnd darstellt, da nach 2 Kor. 5, 19. Gott selbst die Welt in Christo mit sich versöhnt hat, so wird der Ap. auch hier nicht für nöthig gehalten haben, seinen Lesern einen besondern Beweis dafür zu führen, daß in Christi Liebe Gottes Liebe offenbar geworden sei. Wir werden also V. 8. richtiger als Fortschritt und Gegensatz zu V. 7. betrachten. So hat denn der Ap. den Beweis geführt, daß wir Christen mit gutem Grunde des Bewußtseyns von Gottes Liebe in ganzer Fülle inne werden.

V. 9. 10. Gottes Liebe hat sich auf den Sünder bezogen, als derselbe noch im Zustande der Entfremdung von Gott lebte und hat eine Anstalt getroffen, durch welche er zu Gott zurückgeführt werden konnte. Nachdem nun diese Anstalt in's Leben getreten und wirksam an uns geworden, dürfen wir uns um so zuversichtlicher der Liebe Gottes getrösten. Die Beweisführung würde, wie es scheint, einleuchtender seyn, wenn der Ap. von der eingetretenen subjektiven Wirkung der Erlösung gesprochen hätte, durch welche die Einheit des Menschen mit Gott in der Wirklichkeit wieder hergestellt wird, aber die Ausdrücke δικαιωθέντες und ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ bezeichnen nur die objektive Seite. Da indeß eben von dem Troste die Rede ist, welchen diejenigen haben, von denen die Erlösung ange=

nommen worden ist, so wird die subjektive Wirkung vorausgesetzt. Erwähnt ist sie deshalb nicht, weil in der paulinischen Lehre die Zuversicht des Gläubigen eben nicht auf das in ihm schon angefangene und immer noch unvollkommene Gnadenwerk, sondern auf das Verhältniß gegründet wird, in welches Gott zu ihm getreten. Zufolge dessen, was der Ap. hier sagt, beruht aber diese Zuversicht einmal darauf, daß der Christ ein für allemal seine Rechtfertigung als eine objektive, vollendete weiß, sodann darauf, daß Christus lebt. Die καταλλαγή und die δικαίωσις, der θάνατος und die ζωή stehen sich also hier eben so entgegen, wie das παρεδόθη und ἠγέρθη in K. 4, 25. Es wurde zu jener St. bemerkt, daß die δικαίωσις das einschließt, was vorzüglich der Br. a. d. Hebr. und ebenso auch Röm. 8, 34. als die Fürbitte Christi bezeichnet. An diese haben wir nun auch bei dem ἐν τῇ ζωῇ zu denken, der auferstandene Christus ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ, 2 Kor. 13, 4., von ihm geht nun auch die Lebenskraft auf die Seinigen über, als der Lebendige wirkt er in den Gläubigen und macht sie seines eigenen Lebens theilhaftig, es erfüllt sich, was der Herr selbst sagt: «Ich lebe und ihr sollt auch leben.» Man könnte versucht seyn, ἐν in der Bed. «durch» zu nehmen, zumal dem διὰ τοῦ θανάτου gegenüber; bleiben wir aber bei der Bed. «in» (Win. S. 368.), so ist diese instrumentale Bed. mit eingeschlossen. — Noch ist die Frage zu erwägen, ob die ἔχθρα und καταλλαγή auf Seiten Gottes oder auf Seiten des Menschen zu denken ist. In A. 1. seines Kommentars hatte Rück. an der Logik des Ap. sich so erstaunlich zu versündigen gewagt, daß er demselben zutraute, er habe an dieser Stelle *eigentlich etwas Falsches zu sagen beabsichtigt, aber aus logischer Unklarheit das Richtige ausgesprochen.* Er habe sich nämlich eigentlich die Versöhnung objektiv und die Feindschaft auf Seiten Gottes gedacht, hier jedoch unklarerweise nur die Menschen als ἐχθροί Gottes bezeichnet. Im Kommentar zum Br. a. d. Epheser K. 2, 16. hat Rück. bereits diese Beschuldigung gegen den Ap. zurückgenommen, bleibt jedoch mit *Usteri* (Lehrbegriff A. 4. S. 106.) dabei stehen, daß die ἔχθρα *nur auf Seiten des Menschen* sei, «fortwährendes Nachdenken über diesen höchsten Gegenstand all seines

Denkens », heißt es daselbst, habe dem Ap. « viel mehr fruchtbare Seiten », an der Versöhnungslehre gezeigt, d. h. habe ihn erkennen lassen, daß die Versöhnung auf Seiten der Menschen stattgefunden. Tittmann und Usteri haben schon aus der Bed. des Worts καταλλάσσειν beweisen wollen, daß Paulus nur von Versöhnung des Menschen mit Gott spreche, es bezeichne nämlich immer nur eine einseitige Versöhnung (facere, ut alter inimicum animum deponat); die Grundlosigkeit dieser Annahme habe ich im Kommentar zur Bergpredigt S. 191. 2. A. gezeigt. Daß hier ἐχθροί das Verhältniß Gottes gegen uns wenigstens mit einschließen muß, ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhange, da ja der Zustand der ἔχθρα als ein solcher dargestellt wird, der die ὀργή Gottes voraussetzt *). Das Verhältniß ist dieses: Φιλία πρὸς τὸν θεόν kann nur stattfinden, wo das vernünftige Geschöpf im Verhältniß der Willenseinheit mit seinem Schöpfer steht, dies spricht der Ap. Röm. 8, 7. gegensätzlich mit den Worten aus: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν; das Verhalten des Geschöpfs zum Schöpfer bedingt natürlich auch das Verhalten des Schöpfers zum Geschöpf (Jak. 4, 8.), daher von Seiten Gottes gilt οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται, Röm. 8, 7. So heißen Röm. 11, 28. die Ungläubigen ausdrücklich ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ, und der passive Sinn ergiebt sich dort aus dem Gegensatze ἀγαπητοί. Auf dem verlorenen Sohne ruht nun aber von Seiten Gottes die ἔχθρα nur, insofern er verloren ist, dagegen die φιλία, insofern er Sohn ist. Daher stiftet die Liebe Gottes die Versöhnung in Christo und bietet durch den Glauben dieselbe dem Menschen an, so daß nunmehr durch die dankbare Gegenliebe derselben die ἔχθρα von ihrer Seite und somit auch von Gottes Seite subjektiv aufgehoben wird. Eine Veränderung käme dadurch in Gott nur hinein, wenn sein Beschluß der Versöhnung ein zeitlicher wäre; da aber Gott außer aller Zeit in Christo die Menschheit geliebt und die Versöhnung beschlossen hat (Eph. 1, 4—9. Kol. 1, 19. 20.), so wird durch das faktische Eintreten der objektiven Versöhnung

*) Die Peschito hat geradezu ܐܬܪܥܝ ܥܡܢ ܐܠܗܐ „Gott ist mit uns versöhnt."

das Verhältniß Gottes zur Menschheit nicht geändert. Demnach ist das ἐχθροὶ ὄντες als ein wechselseitiges Verhältniß aufzufassen. Vgl. den Aufsatz: Ist der Mensch mit Gott versöhnt oder Gott mit dem Menschen? Litter. Anz. 1833. Nr. 8. 9. *)

Da die Lesart καυχώμεθα zu wenig bestätigt ist, so haben wir das Particip καυχώμενοι als die richtige Lesart anzusehen. Die älteren Ausleger faßten dasselbe geradezu als verb. finit., die strengere Philologie hat darauf gedrungen, bei solchen Sätzen die Participialbedeutung festzuhalten, vgl. Bremi, philol. Beiträge aus der Schweiz I. S. 172 f. Dasselbe dem καταλλαγέντες zu koordiniren, wie Fr. im Sendschreiben S. 47. und Dissert. II in II Cor. p. 51., Win. A. 3., Glöckl., Kölln., geht nicht an, da καταλλαγέντες nicht bloß als nähere Bestimmung mit σωθησόμεθα verbunden ist, sondern argumentirend «da wir versöhnt sind.» Man müßte es also mit σωθησόμεθα verbinden und zwar entweder so, daß man den Nachdruck auf das νῦν legt: «wir werden nicht bloß errettet werden, sondern als solche, die in Gott triumphiren können durch Christum, der schon jetzt ihnen die Erlösung gegeben»; oder auf den Begriff des καυχᾶσθαι ἐν Θεῷ (Vgl. 2, 17.): «sondern als solche, welche in die völligste Gemeinschaft mit Gott getreten, in Gott selbst triumphiren können» u. s. w., so Win. (S. 319. A. 4.), de W. Das νῦν faßt man alsdann nicht im Gegensatz zur Zukunft, sondern wie V. 9. im Gegensatz zur Vergangenheit. Wir stimmen jedoch Rück. bei, daß kein Grund ist, die Setzung des Participii statt des verb. finit. zu bestreiten. Win. führt S. 319. die Byzantiner für diesen Gebrauch an; schon bei den Klassikern findet er sich, s. die Citate bei Win. und Matthiä §. 556. Anm. 1., aus P. gehört hieher 2 Kor. 7, 5. 11, 6. Ja Fr. hat bei dem Citate aus den LXX. in Röm. 9, 28. dies selbst anerkennen müssen, s. Th. II. seines Komm. S. 356. Ist nun der Satz eine selbständige Steigerung, so tritt dies-

*) Auch die Kirchenlehre in ihrer strengsten Form weist die Beschuldigung zurück, daß sie durch ihre Lehre von der Versöhnung Veränderung in Gott setzte, Hugo a St. Vict. quaest, 131. ad h. l.: non quia reconciliavit amavit, sed quia amavit reconciliavit, s. auch Maresius gegen den Socinianer Wölkel in der Hydra Socinianismi III. C. 648.

selbe am besten hervor, wenn wir νῦν im Gegensatz zur Zukunft nehmen: «wir blicken nicht bloß auf das hinaus, was die Zukunft uns bringen wird, sondern wir triumphiren auch in Gott durch Christum, durch den wir jetzt versöhnt sind.» So wendet sich der Satz wieder zu V. 2. zurück.

2) V. 12—19. Die von Christo ausgegangene Seligkeit im Verhältnisse zu der von Adam ausgegangenen Unseligkeit betrachtet.

V. 12. Es sind zu diesem Abschnitte von den Auslegern vorzüglich Beng. und Olsh. und außerdem folgende Abhandlungen zu berücksichtigen: die von Schott über V. 12—14. in den Opusc. I., Süßkind über die Hypothese, daß sich P. Röm. 5, 12. zu jüdischen Meinungen akkommodirt habe, im Magazin für Dogm. und Moral St. 13. (wo auch, was der ganze Abschnitt eigentlich lehre, in Untersuchung gezogen wird), die Bemerkungen über Röm. 5, 12. von Schmid, Tübing. Zeitschrift. 1830. Heft 4. und Rothe: Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. 1836. Es wurde in der Einleitung §. 5. bemerkt, daß wir in dieser letzten Abhandlung das Meisterstück einer logisch scharfen Exposition des Ideenganges des Apostels besitzen, aber auch zugleich, daß die Schärfe der Konsequenz in Sprödigkeit ausartet und daß dem Ap. ein berechnendes Bewußtseyn für jedwede Wendung der Struktur und Schattirung des Ausdrucks zugeschrieben wird, wie wir es bei demselben nicht anerkennen können. Gerade das rechte Maaß von logischer Strenge scheint uns in der inhaltreichen Abhandlung von Schmid angewendet zu seyn, mit welcher wir fast gänzlich übereinstimmen.

Das διὰ τοῦτο leitet auf die Frage, in welchem Kausalverhältniß diesen Abschnitt zu dem Vorhergesagten stehe, das ὥσπερ auf die Frage, welches der Nachsatz dazu sei. Rothe besteht darauf, das διὰ τοῦτο sei nur dann streng gedacht, wenn man in V. 1—11. den Inhalt anerkenne: «durch die Rechtfertigung ist Alles anders, Alles neu geworden; die Wirkung der Rechtfertigung des Gläubigen ist seine wahre Heiligung.» Hierauf fährt er fort: «das Raisonnement des Vf.'s ist nunmehr das bündigste, nämlich dieses: die specifische und charakteristische Wirkung der Rechtfertigung durch

den Glauben an die Erlösung durch Christum ist die wahre Heiligung des Gläubigen. Da sich dem nun so verhält (διὰ τοῦτο), so erscheinen die Wirkungen des Sündenfalls Adams und der Erlösung durch Christum in auffallender Weise als parallel. Denn wie bei der ersteren gerade der Umstand das Charakteristische ist, daß das Hindurchdringen des Todes zu allen Menschen von Adam aus wesentlich zugleich ein wirkliches Sündigen oder Sündigwerden Aller war: so hat sich ja nun auch bei der anderen als der charakteristische Umstand der ergeben, daß sie wesentlich zugleich ein wirkliches Gerechtwerden — denn dieß eben ist ja die wahre Heiligung — aller Gläubigen von Christo aus ist.»

Wir müssen jedoch mit de W. gestehen, der Gedanke, «die Wirkung der Rechtfertigung des Gläubigen ist seine wahre Heiligung», erscheint uns als «hineingetragen» in den Abschnitt V. 1—11.; von der Heiligung finden wir in jenen Worten eigentlich nichts, sondern nur von dem Frieden und von der Zuversicht, welche aus der Rechtfertigung resultirt. Ebenso urtheilt Schmid S. 195. Es hieße gewiß die Saiten zu streng anspannen, wollte man sagen, dem Ap. habe, als er διὰ τοῦτο schrieb, zu jedem der folgenden Worte der bestimmte Gegensatz zu Christo vor Augen gestanden, es kann nicht einmal mit Bestimmtheit behauptet werden, daß er bei dem διὰ τοῦτο nun auf diesen Abschnitt V. 1—11. zurück sah, möglicherweise hatte er alles Vorangegangene im Sinne (s. Rück.). Wir wagen es nicht in das διὰ τοῦτο etwas Bestimmteres zu legen als dieß: «da wir nun durch Christum die Rechtfertigung und damit die Gewißheit der σωτηρία erhalten haben.» So meinen wir denn auch, daß, als P. mit dem ὥςπερ begann, der Gegensatz ihm nur in der unbestimmten Form vor der Seele stand: οὕτω δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (dieß ist das Hauptmoment der Parallele) ἡ σωτηρία, ἡ ζωή. Die näheren Bestimmungen haben sich dann beim fortschreitenden Schreiben ergeben — als Gegensatz der ἁμαρτία das χάρισμα, als Gegensatz des θάνατος die ζωή. Auch Orig. sagt, die adimpletio des Fehlenden sei: **ita et per unum hominem iustitia introivit in hunc mundum et per iustitiam vita.** Die mancherlei Auskünfte, durch welche man das ἀνανταπόδοτον bei ὥςπερ hat erklären wollen, be-

rücksichtigen wir nicht im Einzelnen, nur zwei Erklärungsweisen erscheinen uns der Prüfung werth. Auf eine schon von Ludw. de Dieu vorgeschlagene Auskunft ist in neuerer Zeit, wie es scheint unabhängig, Schmid gefallen, auf dessen Vorschlag de W. eingegangen; mit Vergleichung des ὥςπερ Matth. 25, 14. und des καθώς Gal. 3, 6. wird von de W. angenommen, daß das Eine Vergleichungsglied nach der Absicht des Ap. aus dem andern entnommen werden soll und daher hinter διὰ τοῦτο etwa ein ἐγένετο zu ergänzen wäre. Es wäre zu sagen gewesen, daß nach den Vergleichungspartikeln (ebenso wie nach Konditionalsätzen) ἀνανταπόδοτα, bei denen das Eine Glied des Satzes aus dem andern zu ergänzen ist, öfter vorkommen, so Marc. 13, 34. 15, 8. 2 Kor. 3, 13. 1 Joh. 3, 12. 1 Kor. 1, 31. 2, 9. Röm. 15, 3. 21.*). Tritt man dieser Ansicht nicht bei, so erscheint es bei weitem am angemessensten zu sagen, der Ap. habe deßhalb die Apodosis hinweggelassen, weil sich gegen Ende des 14. V. hin der Gedanke aufdrängte, daß die von Christo ausgehende Wirkung noch überschwenglicher sei, als die von dem ersten Anfänger der Menschheit ausgegangene, daß er dann aber doch die Erwähnung der positiven Aehnlichkeit nicht habe übergehen wollen und sie darum nur in den Beisatz: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος zusammengedrängt habe. Dieser Annahme, welcher mit geringeren Modifikationen nach dem Vorgange von Calv., Piscat., Crell, die meisten Neueren, Schmid, Fr., Win., Rück., Mey. gefolgt sind, müssen auch wir uns anschließen. Die Gründe gegen jene von Schmid bloß in Vorschlag gebrachte, von de W. angenommene Auskunft hat der erstere selbst am besten in folgenden Worten ausgesprochen: «Es ist doch in unserm V. der Gedanke des Ursprungs und der Verbreitung der Sünde und des

*) Ebenso ut si im Lat. (s. Fr. zu Marc. 13, 34.). Win. §. 66. 6. Anm. S. 531. nimmt an, daß bei Citatsätzen wie 1 Kor. 1, 31. 2, 9. Röm. 15, 20. nach ἵνα ein γένηται, nach ἀλλά ein ἐγένετο zu ergänzen sei (Joh. 13, 18. 15, 25.). Da jedoch in diesen Fällen auf ἵνα und ἀλλά noch das vergleichende καθώς folgt, so ist die Frage, ob nicht richtiger gesagt würde, es sei das zweite Glied der Vergleichung aus dem ersten zu ergänzen, so daß die bei Win. S. 531. Anm. angeführten Beispiele S. 523. unter d. mit aufzuführen wären.

Todes unter den Menschen schon zu weit entfaltet, als daß man mit Wahrscheinlichkeit annehmen könnte, in der Seele des Ap. sei beim Beginne unseres V. der Gedanke des Gegenstücks, mit dem er nach der Voraussetzung den Anfang gemacht, noch so wenig entwickelt gewesen, daß er dasselbe noch so allgemein und unbestimmt habe andeuten können, wie bei jener Auffassung kraft der erwähnten Ellipse und der bloßen Zurückweisung auf den vorhergegangenen Abschnitt angenommen wird, in welchem der Ap. sich über diesen Gegenstand noch nicht auf eine der fortgeschrittenen Entwickelung des 12. V. genügende Weise ausgesprochen hatte. Vielmehr ist es offenbar wahrscheinlicher, daß eben die in seiner Seele mit Macht hervorgebrochene Entwickelung beider Hauptgedanken ihm eine Fülle von Stoff zugeführt, welche den regelmäßigen Lauf der Konstruktion unterbrochen. Kurz, ein ursprünglich beabsichtigter Nachsatz wäre nach unserm Verse ergänzend beizufügen.» Es würde nun noch der Einwand von de W. in Betracht kommen, der in Bezug auf das ὅς ἐστι τύπος κ. τ. λ. bemerkt: «dieser Neben- und Schlußsatz setze in seiner Form die schon geschehene Vergleichung voraus.» Wie so dieses? Man könnte nur sagen: wegen der Kürze; allein diese kann auch den vorher S. 242. erwähnten Grund haben, und überdieß ist doch die Vergleichung nach de W. nur eine verschwiegene.

Hat der Ap. in der nachfolgenden Auseinandersetzung die Geschichte der Genesis vor Augen, so entsteht zuerst die Frage, wie er im Widerspruch mit derselben und mit sich selbst (1 Tim. 2, 14. vgl. Sir. 25, 32.) anstatt der Eva Adam als Urheber der Sünde nennen konnte, zumal da nach 1 Tim. 2, 14. die Verschuldung Adams geringer zu seyn scheint, vgl. Aug. de civ. Dei 14, 11. Zwar könnte man sich damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß nicht das Weib, sondern nur der Mann mit Christus in Parallele gestellt werden konnte. Würde sich nicht aber der Ap. überhaupt der Parallele enthalten haben, wenn er geglaubt hätte, dieselbe auf keine der Wahrheit der Sache entsprechende Weise ziehen zu können? De W. sagt: «weil in Beziehung auf die Welt (Gemeinschaft) das Weib hinter dem Manne verschwindet.» Es ist

dieß dunkel ausgedrückt, soll wohl aber nichts Anderes sagen, als was Ambr. mit den Worten will: Ideo dixit in quo, quum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus. Auch Orig. hat sich die Frage aufgeworfen, und wir stimmen seiner Beantwortung bei: (quia) mortalis posteritas et corporalis successio viro potius tamquam auctori et non mulieri deputatur, Thom. Aq.: sicut per virtutem activam natura traducitur, ita et pecc. originale. Da die Fortpflanzung vorzugsweise in dem aktuellen Princip der väterlichen Potenz bedingt ist, so ist der erste Mann der Repräsentant der Menschheit. — Während die älteren Erklärer fast einstimmig unter der ἁμαρτία den sündlichen Hang, das Princip der Sünde (Rothe), wie Aug. sagt: das peccatum peccans, verstehen, und unter den neueren noch ebenso Storr, Flatt, Schott, Usteri, Rothe, Rück., Olsh., haben (Reich.) Fr. und Mey. die ausschließliche Beziehung auf Thatsünde vertheidigt. Die Frage wäre leicht zu entscheiden, wenn der von Bretschn. in der Dogmatik II., S. 48. 3. A. und im Wörterbuch früher gemachte Unterschied von ἡ ἁμαρτία und ἁμαρτία — jenes der Hang, dieses die Thatsünde — Grund hätte. Aber das richtige Urtheil über die Artikelsetzung erweist ihn als unbegründet, s. Win. S. 116. und Röm. 7, 8. Daß der Ap., indem er dieses Wort niederschrieb, an die Thatsünde Adams gedacht habe, dafür scheint allerdings das nachher gebrauchte παράπτωμα und παρακοή V. 15. 17. 18. 19. zu sprechen. Eine falsche Abstraktion wäre es jedoch, wollten wir bei dieser Thatsache als bei einem vereinzelten Faktum stehen bleiben; Nitzsch System der christl. Lehre S. 198. 3. A.: «Nichts ist gedankenloser, als behaupten, Sünde sei jedesmal nur einzelne That, und das Wort ἁμ. könne eigentlich nur diese bedeuten.» In dieser ersten Sünde trat ja das Sündigen überhaupt in die Welt ein, mithin ein neuer Faktor in den bis dahin bestandenen Weltpotenzen, wie sich Schmid in der erwähnten Abhandlung S. 173. ausdrückt: «ein fortwirkendes, in dem Organismus der Menschheit (κόσμος) wucherndes Element.» Aber noch mehr, hat auch der Ap. beim Schreiben des Wortes zunächst nur an die Sünde in der Erscheinung gedacht, so ergiebt sich doch aus der Ge-

sammtheit seines Lehrbegriffs, daß er sich mit dem Eintritte dieser Erscheinung eben so sehr den Eintritt einer Disposition zur Sünde gedacht haben muß, wie er sich ohne Zweifel das Sterben als in einer Disposition begründet vorgestellt hat. Auch muß er sich diese Disposition als mittheilbar gedacht haben, denn nur unter dieser Voraussetzung sind die Aussprüche, daß durch die Sünde des Einen Alle zu Sündern geworden, V. 15. 18. 19., zu erklären. Ja schon das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον wird auf diese Annahme leiten. Sollte sich der Ap. diese Universalität des Sündigens, von welcher gar keine Ausnahme statt findet, ohne alle Beziehung und Abhängigkeit von dem Sündigwerden des ersten Menschen gedacht haben? Zwar sagt er — wenn nämlich diese Worte so erklärt werden müssen, wie wir es thun — hierüber nichts Bestimmtes aus, aber auf die Vermuthung einer solchen Abhängigkeit wird der Leser schon bei diesem 12. V. hingeführt, welche Vermuthung sodann durch V. 15. 18. 19. Bestätigung erhält. Ueber die Frage, ob ἁμαρτία auch den Hang zur Sünde bezeichnen könne, oder ausschließlich nur die Thatsünde ausdrücke, so wie auch über die von Fr. in diesem Abschnitte zur Ungebühr in Anwendung gebrachten Personifikationen der Sünde, des Todes — er schreibt immer **Peccatum, Mors numina** — werden wir zu K. 7, 8. sprechen. — *Εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* kann Eine Phrase bilden mit der Bdt. «in Existenz treten» (Fr.), so Weish. 14, 14. — nicht 2, 24. — in welchem Falle dann *κόσμος* die universitas rerum bezeichnet. Aber der Ap. glaubte doch an ein böses Geisterreich, wo die Sünde schon früher gewaltet hat, man wird also *κόσμος*, da zumal von dem Eintreten einer sittlichen Macht die Rede ist, von der Menschheit verstehen müssen, wie auch V. 13. und in der verwandten St. Weish. 2, 24. vgl. das. V. 25., so daß also das *εἰς πάντας ἀνθρώπους* der Sache nach davon nicht verschieden ist, sondern nur den *κόσμος* in seiner weiteren Entfaltung bezeichnet *).

*) Eine eigenthümliche Meinung stellt Beza auf, um zu zeigen, daß *εἰς τὸν κόσμον* und *ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους* keine Tautologie sei. Commode, sagt er, mortis nomen, quum dicitur in mundum introiisse, multo latius accipi (posse): nempe ut significetur ex illo Adami lapsu illam mundi totius, ne ipsa quidem coelorum machina

Wenn der Ap. das Wort κόσμος da braucht, wo er von der Versöhnung spricht, καταλλαγὴ τοῦ κόσμου, so ist es an sich klar, daß er nur an die Menschen denken kann, 2 Kor. 5, 19.; man kann dieses überdieß auch noch aus dem μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς erweisen. Haben wir κόσμος von den Menschen zu verstehen, so bezeichnet das εἰσέρχεσθαι das wirksam werden, die Reflexion aber, welche sich dem Orig. hier darbietet: ubi erat peccatum, priusquam huc introiret? der Gedanke, daß sich die Sünde vorher schon in einer andern Sphäre wirksam erwiesen, ist dabei wohl schwerlich dem Ap. gegenwärtig gewesen *), wenngleich, an und für sich betrachtet, die Formel εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον den Eintritt aus einer andern Sphäre in die irdische Welt (1 Tim. 1, 15. Hebr. 10, 5.) andeuten kann. — Von der ältesten Kirche an bis auf die neueste Zeit ist der Begriff des θάνατος an dieser Stelle im weiteren Sinne genommen worden, erst die neuesten Exegeten, (Reich.) Mey. und Fr. sind bei der abstraktesten Fassung des Wortes, bei der ausschließlichen Beziehung auf den leiblichen Tod stehen geblieben. Sie finden nämlich in dem, was der Ap. von dem Eintritte des θάνατος und seiner Einwirkung auf die Menschheit sagt, nur den abstrakten Satz: an Adam vollzog sich in Folge der Sünde das göttliche Dekret (κρίμα), daß er sterben mußte nach 1 Mos. 2, 17., und nachdem Gott dieses κρίμα bei der Sünde des ersten Menschen in Anwendung gebracht, fuhr er bei allen übrigen sündigenden Menschen fort, es zu vollziehen **). Man beruft sich darauf, daß doch der Ap. die Stelle der Genes. vor sich hatte, daß man daher auch in seinen

---

excepta, horribilem deteriorationem profluxisse, quae apud Mosem Gen. 3, 14. 17. maledictio vocatur; nachher soll durch einen Uebergang a toto ad partem vom Tode in der Menschenwelt in den Worten ἐπὶ πάντας ἀνθρ. gesprochen werden.

*) Warum hat der Ap. des Satans nicht Erwähnung gethan? Beng. antwortet: Satanas opponitur Deo, Adamus Christo; at hic oeconomia gratiae describitur potius, ut est Christi, quam ut Dei.

**) Genau ebenso hat früher Crell sich ausgedrückt: quum in re ipsa nihil inesset iniqui, potuit Deus id quod semel constituerat transgressionis supplicium in posteris etiam Adami ratum velle, licet non eodem prorsus modo peccantibus.

Worten nichts Anderes suchen dürfe, als was diese enthält, und daß überdieß der 13. und 14. V. keine andere Bed. von θάνατος, als die des physischen Todes zulasse. Allein so einfach läßt sich diese Frage nicht entscheiden. Schon das läßt sich fragen, ob der Ap. die Androhung des Todes in der Stelle der Genes. bloß von dem leiblichen Tode erklärt habe. An dem Tage, wo der Mensch von dem Baum der Erkenntniß ißt, stirbt er nicht wirklich, wie ihm angedroht worden. So war denn die Auslegung nahe gelegt, daß jene Androhung des Sterbens ein sterblich werden, eine veränderte Beschaffenheit des leiblichen Organismus ausdrücken sollte; auch haben Rabbinen die doppelte Setzung des מות als Substant. und als Verb. urgirt und darin die Andeutung des Todes der Seele und des Leibes מִיתַת הַנֶּפֶשׁ וּמִיתַת הַגּוּף gefunden (R. Albo in Sepher Ikkarim B. 4. K. 41.). Blicken wir ferner auf die nachfolgenden Aussprüche, so läßt sich aus dem Gegensatze, welchen V. 16. das κατάκριμα an dem δικαίωμα hat, schließen, daß in dem κατάκριμα mehr liege, als die bloße Verurtheilung zum physischen Tode; V. 17. steht dem ὁ θάνατος ἐβασίλευσε das ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι gegenüber und V. 18. dem κατάκριμα die δικαίωσις ζωῆς. Da nun die ζωή das ewige Leben unter der Qualität des wahren Lebens bezeichnet, so deutet dieses darauf, daß auch der θάνατος den Mangel des Lebens, der Seligkeit und zwar diesseits und jenseits umfasse; auch V. 21. ist dem θάνατος die ζωὴ αἰώνιος gegenüber gestellt und läßt daher vermuthen, daß unter dem θάνατος nicht ausschließlich der Akt des physischen Sterbens verstanden sei. Ganz unmöglich ist es, bloß mit dem Begriffe des physischen Todes in K. 6, 16. 21. 23. 7, 5. 10. 24. 8, 6. 13. auszukommen, und wirklich ist Rey. an diesen Stellen zum Aufgeben des ausschließlichen Begriffs des physischen Todes genöthigt worden, während Fr. mit einer Constanz, die hier vielmehr Eigensinn zu nennen ist, an allen diesen Stellen den nackten Begriff der mors physica vertheidigt hat. — Schon der alttestamentliche Sprachgebrauch hatte ja die Worte מָוֶת und חַיִּים in umfassenderem Sinne zur Bezeichnung von Unseligkeit und Seligkeit eingeführt, 5 Mos. 30, 15. Jerem. 21, 8. Sprüchw. 11, 19. Sir. 15, 17. Diesen alttestamentlichen

Sprachgebrauch finden, wie nun auch und zwar gewöhnlich mehr in ethischer Beziehung in allen Schriften des N. T. wieder, Matth. 8, 22. Luc. 10, 28. 15, 32. Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14. Jac. 1, 15. 2, 17. 20. 2 Kor. 2, 16. 1 Tim. 5, 6. Eph. 5, 14. Bei P. ist noch besonders die Aufmerksamkeit auf die Stelle 1 Kor. 15, 55. 56. zu richten. Bei der Auslegung derselben ist von den Interpreten die Frage noch nicht gründlich genug erörtert worden, in welchem Sinne die Sünde ein κέντρον des Todes genannt werde. Ist bei dem Bilde des Stachels der Vergleichungspunkt die antreibende Kraft, wie Apostelgesch. 9, 5., dann wird die Sünde von P. als die fortwährend den Tod veranlassende Macht bezeichnet. Dieß ist die Ansicht von Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode S. 200. und Olsh. zu 1 Kor. 15, 55. *). Ist aber der Vergleichungspunkt das Schmerzbringen, hat man nicht sowohl an den Stachel des Treibers, sondern an den eines stechenden Insekts zu denken, so wird die Sünde als dasjenige bezeichnet, was den Tod schrecklich mache, und es folgt daraus, daß der Ap. mit θάνατος den Begriff jenseitiger Unseligkeit verbunden habe. Dieß ist die gewöhnliche, neuerlich auch von Neander angenommene Ansicht. Für die Meinung, daß κέντρον die treibende Gewalt anzeigen soll, ließe sich auch ein sprachlicher Grund aufstellen, nämlich der, daß, wenn bloß das Schmerzbringende bezeichnet werden sollte, anstatt κέντρον vielmehr das Wort σκόλοψ sich erwarten ließe, welches 2 Kor. 12, 7. von der Vulg. und Erasm. unrichtig stimulus übersetzt wird und vielmehr durch sudes oder assula (Beza, die engl. Uebers. u. A.) übertragen werden müßte. Dennoch steht dieser Auffassung der gewichtige Einwand entgegen, wie konnte dann P. triumphiren, daß dieser Stachel überwunden sei, da ja von der Nothwendigkeit des physischen Todes auch die durch Christum Erlösten nicht befreit sind? Demnach erweist

*) So schon Aug. c. duas epp. Pel. l. 4. c. 7., den die Angeführten unberücksichtigt gelassen. Er sagt: aculeus mortis est pecc., i. e. aculeus cuius punctione fit mors, non aculeus quo pungit mors. Sicut venenum si bibitur, appellatur poculum mortis, quod eo poculo facta sit mors, non quod morte sit poculum factum, aut a morte sit datum.

sich aus dieser Stelle, daß θάνατος im Sinne des Ap. den Nebenbegriff der jenseitigen Entbehrung der ζωή, der jenseitigen Unseligkeit mit in sich schließt. Vielleicht muß man aber noch weiter gehen. Denn behält man V. 56. die Lesart ἐζήσ. bei, wofür der Lachmannsche Text θάνατε hat: so ergiebt sich ja zugleich die Vorstellung, daß die Gestorbenen, wofern die Erlösung nicht hinzutritt, dem Hades angehören! Auch 2 Tim. 1, 10. wird dem θάνατος, der die Menschen, welche ohne die Erlösung sterben, trifft, die ζωή und ἀφθαρσία entgegengesetzt. Schon Orig. hat unter dem θάνατος die mors peccati verstanden, Ambr. die mors secunda oder aeterna, Aug. spricht quaestio 32. vgl. de civ. Dei 13, 12. von einem vierfachen Tode: mors animae, mors corporis, jenseitige mors animae, d. i. die Strafe bis zur Auferstehung, mors animae und corporis nach der Auferstehung. Theoph. zu R. 8, 13. verbindet die Beziehung auf diesseitige und auf ewige Unseligkeit, und Chrys. spricht am Schlusse der 13ten Hom. und am Anf. der 14ten ebenfalls aus, daß beide Beziehungen in einander greifen. Auch die orthodoxe Dogmatik der lutherischen Kirche begreift unter dem Ausdrucke an dieser St. mors corporis, spiritualis, aeterna (Gerhard loci theol. T. XVII. S. 34 f.), die reformirte mors temporalis und sempiterna (Maresius hydra Socinianismi II. S. 316 ff.). Unter den Socinianern und arminianisch gesinnten Theologen finden wir sodann mehrere, welche sogar die Beziehung auf den physischen Tod ganz ausgeschlossen wissen wollen und nur den weiten Begriff der miseria, oder auch bestimmter der mors secunda, pernicies aeterna gelten lassen, Völkel, der Socinianer, de vera relig. l. 3. c. 31., der arminianisch gesinnte Genfer Theologe Vernet selecta opuscula in der Abhandlung über die vorliegende Stelle, Töllner theol. Untersuchungen, Bd. 1. Heft 2., welcher jedoch S. 62. dieser Abhandlung sagt, daß der leibliche Tod mit unter „dem ganzen durch die Sünde verbreiteten Elend begriffen werde müsse“, Seml. *), Koppe. Andere, unter den neueren Theologen Bretschn. in der Dogm. II.

*) Seml. zu R. 5, 12.: et per peccatum etiam morti patuisse aditum (infelicitatis omni generi); zu R. 6, 21.: θάνατος involvit notionem christianam, copiosam; eam qui satis detexerit quod

S. 393. 3. A. und in andern Schriften, Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 354. haben in θάνατος das Moment des physischen Todes mit Inbegriff des darauf folgenden unseligen Zustandes im Hades verstanden. Neander, Lücke (Recens. von Usteri in Schwarz theol. Annalen 1825.), davon ausgehend, daß die Nothwendigkeit des Todes auch schon vorher als Naturgesetz vorhanden gewesen, finden hier wie 1 Kor. 15, 55. nur den Ausdruck, daß durch die Sünde der Tod im Bewußtseyn des Menschen die Form eines χρίμα erhalten habe. Einen weiten Umfang hat dann wieder der Begriff auch in neuester Zeit bei Usteri, Schmid, Nitzsch, Krabbe erhalten, welche darin den Ausdruck des Uebels, der Disharmonie im weitesten Sinne finden. Nitzsch: «Der Tod faßt die ganze Fülle des Verderbens in sich, welches über ein sinnlich vernünftiges Wesen bei nicht aufgehobener sündlicher Richtung von Gott ergehen kann oder muß — auch jede jenseitige Verbannung von dem Leben, ja nicht nur das äußere Unheil, welches im Zusammenhange mit dem Weltganzen zu erleiden ist, sondern auch die innere Verdammniß und sittliche Lebenshemmung, vermöge welcher jeder Sündenfall ein Todesfall und jeder Fortschritt in der Sünde neues Sterben wird» (Syst. der christl. Lehre S. 214. 3. A.).

Auch wir theilen die Ueberzeugung, daß der Ap. alles dieß mit dem Ausdrucke θάνατος zu bezeichnen pflegte, und zugleich, daß er es als die Folge des Sündenfalles angesehen hat. Doch muß hievon noch die Frage unterschieden werden, ob sich ihm an jeder einzelnen Stelle alle diese Beziehungen zugleich vergegenwärtigten. Der Exeget hat kein anderes Mittel, hierüber zu entscheiden, als den Zusammenhang, und dieser giebt keineswegs immer hinlängliche Gründe für eine solche Entscheidung. In unserm Abschnitte läßt sich außer der Nothwendigkeit des physischen Sterbens nur noch auf das eine Moment des darauf folgenden Zustandes der Unseligkeit, des Bleibens im Tode mit Wahrscheinlichkeit schließen, nämlich aus dem Gegensatze zur ζωὴ αἰώνιος; dieses letztere Moment tritt auch unläugbar

---

non sine conscientiae ministerio contingit, christianismi praestantiam maxime perspicit.

K. 6, V. 23. hervor, wogegen K. 7, 10. 11. u. 24. vorzüglich an das durch den inneren Zwiespalt verursachte Elend gedacht werden muß. — Eine nähere Bestimmung fordert nun noch der Begriff des physischen Todes selbst, da, wie wir gesehen haben, nach einigen Interpreten, wie Neander und Lücke, nicht das Faktum dieses physischen Todes, sondern nur die Qualität, unter welcher derselbe eintritt, gemeint seyn soll. Aus dem Ausspruche: Du bist Erde und sollst zu Erde werden 1 Mos. 3, 19. und aus 1 Kor. 15, 22. kann unserer Ansicht nach, in der wir mit Schmid, Krabbe, Olsh., Nitzsch *) übereinstimmen, nicht die Nothwendigkeit dessen, was wir Tod nennen, sondern nur die Möglichkeit des Sterbens bei dem ersten Menschen gefolgert werden. Deutet nicht der Lebensbaum, dessen Genuß dem gefallenen Menschen untersagt wird, «damit er nicht lebe ewiglich», darauf hin, daß der Mensch ohne die Unterbrechung des Todes eines unvergänglichen Lebens hätte theilhaft werden können? Eine Verwandlung, Verklärung der von der Erde genommenen Hülle würde zwar auch dann nicht ausgeschlossen werden können, aber wohl jener gewaltsame Abbruch des Lebensfadens, den wir Tod nennen — die Rabbinen sagen: der Mensch wäre durch einen Kuß des Höchsten in einen höhern Zustand hinübergerückt worden. Dieser gewalt-

*) Auch Fr. spricht für diese Ansicht der Sache S. 292. Anm. Er streitet gegen Bretschn. und Reiche, welche zwischen Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 21. und zwischen 1 Kor. 15, 47. den Widerspruch finden, daß nach der letzteren Stelle Adam sterblich geschaffen sei, nach der ersteren der Tod erst durch die Sünde entstanden seyn soll. Aber darin findet er einen Widerspruch, daß nach 1 Kor. 15, 48—50. die Menschen sterblich sind, weil sie von einem Sterblichen stammen, hier dagegen, weil sie selbst gesündigt haben. Er tröstet sich indessen mit der liberalen Bemerkung, für die der Ap. ihm Dank wissen muß: sed nimirum possunt alicui (sic) alia alio tempore placere! Hat er denn vergessen, was er wenige Seiten vorher (S. 280.) Rück. zu bedenken gibt: qui hic quoque suae mentis tenebras rectius accusavisset, quam Paulum, virum acutissimum et subtilissimum, perturbate dixisse contendit. Hätte er nicht auf den Gedanken kommen müssen, daß der angebliche grobe Widerspruch eben nur entstand, weil er dem P. seine eigne Meinung unterschob, daß die Sünde und der Tod des Einzelnen mit Adams Sünde und Tod in gar keinem Kausalverhältnisse stehe! S. z. ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

seine Uebertretung kann nur unter der Kategorie der Strafe begriffen werden. Wie nämlich die Sünde eine Störung des Gesetzes Gottes ist, so ist die Strafe als ihre Vergeltung eine Störung der Harmonie des Sünders, welche, wie innerlich durch Zerrissenheit und Unfrieden, so äußerlich durch Krankheit, Leiden und Tod sich ausdrückt, s. J. Müller Lehre von der Sünde S. 319 ff. und oben zu K. 3, 25. Der Tod als zufälliger, wenn er den Lebensfaden plötzlich abreißt, oder als natürlicher, wenn die Lebenskraft allmählich erlischt — gewöhnlich auf krampfhafte Weise als Agonie eintretend — ist ein leidentlicher Zustand, eine Disharmonie, deren Nothwendigkeit sich auf empirischem Wege nicht einsehen läßt *). Hat ferner der Ap. mit dem Tode des Unerlösten auch das Anheimfallen an den Hades sich als Folge gedacht, so hat die Dogmatik auch diese Lehre mit aufzunehmen, durch welche die alttestamentliche Darstellungsweise gerechtfertigt wird, nach der nur durch Auferstehung zum Messiasreiche die Befreiung aus dem Scheol möglich ist. Wie in dem Lehrstücke von der Seligkeit und von der Unseligkeit, so ist auch hier aus dem Bilde das Wesen der Sache zu entwickeln, als welches sich dann ergiebt, daß ohne das von Christo ausgehende Leben der jenseitige Zustand der wahren Freude und Seligkeit ermangelt.

Es bleibt noch übrig, den Blick darauf zu richten, daß die Lehre des Ap. mit den Lehren der Rabbinen zusammentrifft, weshalb der Rationalismus am Ende des vorigen Jahrhunderts die von dem Ap. aufgestellte Lehre als bloße Akkommodation ansehen zu dürfen glaubte, der Rationalismus der darauf

*) Nach der gewöhnlichen im Materialismus begründeten Vorstellung sah man den Tod als das endliche Resultat einer allmählichen Verhärtung der Organe, Vertrocknung der Säfte an, und meinte so ihn erklärt zu haben. Allein eine tiefere Wissenschaft erkannte, daß bei jener Betrachtungsweise, was Wirkung ist, zur Ursache gemacht wird. Das Leben wurde als ein geheimnißvoller, selbstständiger Prozeß erkannt, dessen Stadien die Beschaffenheit der Organe bedingte; wenn das, so fehlte aber auch ein befriedigender empirischer Grund für das Verlöschen dieser Lebenskraft, und nicht nur von der Stahlschen Schule, sondern auch von Männern, wie Reil, wurde ausgesprochen, daß sich die Nothwendigkeit des Todes empirisch nicht nachweisen lasse.

folgenden Periode aber den Beweis daraus hernahm, daß der Ap. in diesem Lehrstücke noch vom rabbinischen Aberglauben abhängig gewesen, und daß wir uns eben deßhalb hier nicht im Gebiete christlicher, sondern jüdischer Lehre befänden, vgl. Eckermann Glaubenslehre B. II. S. 89., Ammon Bibl. Theol. 2. A. B. I. S. 326 ff., desgl. excursus C. zu Koppe's Kommentar und Nova opusc. de vestigiis theol. Jud. in ep. ad Rom. Von dogmatischem Interesse geleitet suchten dagegen Vitringa observationes sacrae I. III. c. 8. 9. und Süßkind im Magazin für Dogmatik und Moral St. 13. (vgl. auch Bartolocci Bibliotheca magna Rabbinica II. S. 47. sqq.) zu zeigen, daß die Lehre des Zusammenhangs der menschlichen Sündhaftigkeit mit Adams Sünde nicht die gewöhnliche Lehre der Rabbinen sei. In der That lassen sich auch viele Aussprüche derselben nachweisen, in denen gelehrt wird, daß die concupiscentia mala, von ihnen nach der Stelle 1 Mos. 8, 21. יֵצֶר הָרָע genannt, von Gott selbst jedem Menschen angeschaffen sei. Diese Aussprüche können indessen zum Theil aus creatianischen Ansichten erklärt werden, aus der Annahme, daß Gott das böse Princip, welches Adam in sich selbst setzte, nun auch in jede Seele setzt, welche er schafft, theils beruhen sie, wie bei Moses Maimon, R. Jehuda Levita, auf neuplatonischen oder kabbalistischen Ansichten von der Materie, welche als Negation und daher als das Böse betrachtet wird. — Wir können dem ganzen Nachweis der rabbinischen Parallelen kein besonderes Gewicht beilegen, denn die Uebereinstimmung des Ap. mit rabbinischer Lehre geht ja nicht weiter, als die Uebereinstimmung dieser Lehre mit dem, was schon in der Genes. ausgesprochen oder wenigstens angedeutet liegt. Ueberdieß, muß zugestanden werden, daß die Lehren des Ap. eben so häufig mit den gangbaren rabbinischen Lehren in Widerspruch stehen, als in Uebereinstimmung, z. B. in dem, was der Ap. 1 Kor. 15. von der Auferstehung sagt, so kann nicht bezweifelt werden, daß Offenbarung ihn geleitet hat, gewisse Elemente seiner jüdischen Theologie unverändert beizubehalten, andere zu modificiren, noch andere schlechthin zu verwerfen. Es ist endlich nicht außer Acht zu lassen, daß die angeführten Stellen der Rabbinen größtentheils aus einer Zeit herrühren,

wo auch schon Kenntniß der christlichen Dogmen auf die jüdischen Lehren Einfluß geäußert hatte, so daß sie wenigstens keinen sichern Maßstab für das angeben, was zur Zeit des Ap. Lehre der jüdischen Theologie war.

Die ältesten hieher gehörigen Aussprüche sind Weish. 2, 24. 27. Sirach 25, 24. (32.); nächst diesen Stellen der Ausspruch in dem mystischen Kommentar zur Genesis Bereschith Rabba (wenn anders derselbe mit Zunz schon in's 4te Jahrh. zu setzen seyn sollte) Par. 12, 14.: כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו ועוד אינן חוזרין לתקונן עד שיבוא בן פרץ, «Obwohl alles vollkommen geschaffen wurde, sowie der erste Mensch sündigte, wurde alles verkehrt und kehrt nicht wieder in die Ordnung, als bis der Messias kommt.» Sodann kommen in Betracht die Aussprüche aus dem Targum von Pred. Salomo 7, 30. und von Ruth 4, 23., welche vielleicht in's achte Jahrhundert*) gehören. Im Targum zur ersteren Stelle heißt es: «Gott schuf den Menschen einfach», חויא וחוה אטעיו—וגרמו לאסתקפא עלוהי יום מותה ולכל דיירי ארעא, «Allein die Schlange und das Weib verführten ihn und bewirkten, daß ihm und allen Erdbewohnern der Tod zugezogen wurde.» Der Targum von Ruth 4, 22., indem er erzählt, Davids Vater habe auch נחש geheißen, setzt hinzu: חיה יומין סגיאין עד דאדכר קדם יי עיטא דיהב חויא לחוה-כל דהוא עיטא אתחייבו מותה כל דיירי ארעא, «Isai lebte viele Tage, bis daß vor Gott des Raths gedacht wurde, den die Schlange der Eva gab. — Wegen dieses Rathes werden alle Menschen der Erde des Todes schuldig.» Dieselbe Lehre dann bei dem Rabbinen R. Schemtob (st. 1293.) im Buch Sepher Haemunoth: «In den mystischen Kommentaren sagen unsere Lehrer: wenn Adam und Eva nicht gesündigt hätten, היו תולדותיהם לא באמצעות יצר הרע והיה תכונתן בתכלית הנאות כדמיון חבור הצורות העליונות והקללות יוכיחו והיו חיים וקיימים בעולם, so wären ihre Nachkommen nicht mit der Neigung zum Bösen behaftet worden, und ihre Form wäre vollkommen wie der Engel Form geblieben, wie die Verwünschungen zeigen, und sie wären lebendig und un-

---

*) Wenn die Hypothesen von Zunz (Gottesdienstl. Vorträge S. 81. vgl. 77.) richtig sind.

verbündert ewig in der Welt gewesen.» R. Moschë von Trana (im 15. Jahrh.) Beth Elohim F. 105. c. 1.: «Mit derselben Sünde, mit welcher Adam sündigte, sündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt.» Mehrere andere Stellen der Rabbinen über diese Materie finden sich in Snabel Amoenitates typicae et emblematicae in der 1. Abhandlung, bei Sommer theologia Soharica S. 23. 24., Schöttgen zu dieser St., Wetstein zu Kap. 5, 14.

Καὶ οὕτως ist dem Sinne nach: *διὰ τοῦ εἰςεληλυθέναι τὴν ἁμαρτίαν εἰς τὸν κόσμον καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας τὸν θάνατον*, mit Vergleichung des ähnlichen Gebrauchs von K. 11, 26. 1 Kor. 11, 28. 14, 25. 1 Thess. 4, 17. Hebr. 6, 15.; wie Rothe sagt, könnte man es durch «auf diesem Wege» wiedergeben. In dem *διῆλθεν* liegt, daß, was in Adam in die Erscheinung getreten, bei ihm allein nicht stehen blieb, und richtig bemerkt Rothe, daß das Wort zu dem *εἰςῆλθεν* nicht sowohl in antithetischem, als in klimaktischem Verhältnisse steht. Von der Ausbreitung eines Gerüchtes steht das Wort Luc. 5, 15. Thukyd. 6, 46. Plut. vita Alcib. c. 2., so rumor pervadit. — *Ὁ θάνατος* fehlt im D E F G, in der Itala und lateinischen Vätern, die Philox. hat es mit dem Asteriskus bezeichnet, bei Chrys. und Theod. steht das Wort nach *διῆλθεν*. Man kann Olsh. nicht Recht geben, wenn er es passender findet, da *θάνατος* nur Nebenbegriff sei, das *διῆλθεν* auf den Hauptbegriff *ἁμαρτία* zurückzuführen. Von V. 15. an ist vorzugsweise von der durch Christum erlangten Herrschaft der *ζωή* die Rede, insofern diese das Ziel ist, wohin eben die erlangte *δικαιοσύνη* führen soll (V. 21.), daher kann man auch, wo vom Verhältniß der Sünde und des Todes die Rede ist, sagen, daß der Hauptbegriff vielmehr das Eintreten des Todes sei, welcher durch die Sünde vermittelt worden. Auch wenn *ὁ θάνατος* unächt wäre, müßte es doch nach dem Zusammenhange ergänzt werden, indem dieß sowohl durch das *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* erfordert wird, als durch V. 14. — *Ἐφ᾽ ᾧ* kann nicht mit Orig., Vulg., Aug., welchen sich die meisten katholischen Ausleger und unter den evangelischen Beza, Piscator, Calixt., Er., Schmid, Calov, Quenstedt, Raphel angeschlossen haben, auf *εἷς ἄνθρωπος* zurück-

bezogen werden, da dieses zu entfernt steht, und ἐφ᾽ ᾧ nicht, wie die Itala und Vulg. es wiedergiebt, in quo übersetzt werden kann *), man würde dann nämlich nur mit Oekum. erklären können »nach welchem.« Vgl. Matthiä S. 1167. Viger S. 620. 621. Toup. ad Suidam I. S. 261. Was übrigens den Sinn betrifft, in welchem von Aug. das Sündigen in lumbis Adami gedacht worden, so ist dieser Satz nach der Ansicht des Realismus zu fassen, nach welcher die Gattung als das in jedem Individuum Präsente gefaßt wird, so daß also die wesentliche Veränderung des Individuums auch die Gattung afficirt. Aug. de pecc. mer. et rem. l. 3. c. 7.: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura, illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. De civ. Dei l. 13. c. 14.: Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus; nondum erat nobis sigillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur. Ebenso Anselm. de conceptu virg. c. 8.: non quia tunc peccavimus, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus. Mit diesen Stimmen der alten Kirche verbinden wir noch, was Calixt hier sagt: in uno omnes peccaverunt, hoc est, incurrerunt necessitatem contrahendi peccati, quum generantur, ut ita in illo peccarint, quoad originem peccati, quod inde infallibiliter trahant. Nam quomodo in Adamo omnes peccarint actualiter sive actu transgressi sint, nequidem credo concipi aut intelligi potest. So wenig man ἐφ᾽ ᾧ auf Adam zurückbeziehen kann, eben so wenig kann man sich entschließen, ἐφ᾽ ᾧ mit Aug. (der es als Hypothese aufstellt contra duas epp. Pel. l. IV. c. 4.), Schmid, Glöckl. auf das nächst vorangegangene Subjekt ὁ θάνατος zu beziehen. Die letzterwähnten Ausleger nehmen für ἐπί die

*) Möglich ist es, daß, wie Fr. vermuthet, in quo auch nicht einmal von den alten lat. Uebersetzern in dem Sinne genommen worden, den man ihm gewöhnlich giebt, daß sie es vielmehr für quoniam oder quatenus gebrauchten, wie das französische en ce que, so wahrscheinlich das in quo R. 8, 3. Indeß ist zu beachten, daß It. und Vulg. das ἐπὶ πολλῶν Gal. 3, 16. ebenfalls durch in multis übersetzt haben.

Bedeutung des Zweckes an und Schmid beruft sich zum Beleg aus dem N. T. auf 1 Thess. 4, 7. 2 Tim. 2, 14. Beispiele der Klassiker, in denen ἐπί sowohl zur Bezeichnung des beabsichtigten als des unbeabsichtigten Erfolges gebraucht wird, giebt Matthiä S. 1166. Auch Bernhardy Syntax S. 251. giebt an, daß es den Zweck und das Ergebniß bezeichne, in dem ein Faktum erscheint. Rück. erklärt sich nach diesen Beispielen dahin, daß es bei Dichtern von der nicht beabsichtigten Folge stehen könne, bezweifelt jedoch diesen Gebrauch für die Prosa. Allein Matthiä hat auch aus der Prosa ein Beispiel gegeben, Xenoph. Mem. II. 3. 19., wo ἐπί cum dat. sowohl die Folge, als die Absicht ausdrückt, wie ja auch, wenn man als die zu Grunde liegende Bed. «auf etwas los» ansieht, Folge und Absicht zugleich mit eingeschlossen ist, und selbst wenn man nur an der Absicht fest hielte, hätte nicht der Ap. — was allerdings eine Art Ironie wäre — auch sagen können «und auf diesen Lohn hin haben sie gesündigt»? Wenn sich indeß diese Fassung auch sprachlich vertheidigen läßt, so ist sie doch nicht die nächst liegende und der Satz enthält alsdann mehr den Charakter einer beiläufigen Bemerkung, welches mit der in dem ganzen Abschnitte obwaltenden Prägnanz im Widerspruch stehen würde. Sprachlich einfach und dem Zusammenhange angemessen haben die Pesch., Philox., Theod., Erasm., Vatablus, Luth., Calv., die Socinianer, Arminianer und fast alle Neueren die Bedeutung «deßhalb» angenommen, wofür aus dem neuen Testamente 2 Kor. 5, 4. und Phil. 3, 12. zum Beleg angeführt werden. Um die genauere Bestimmung dieser Bed. hat sich Rothe verdient gemacht, welcher nachzuweisen bemüht gewesen, daß ἐφ᾽ ᾧ, zusammengezogen aus ἐπὶ τούτῳ ὥστε (Matthiä S. 1372.), ursprünglich bedeute: «unter der Bedingung, daß» und sodann, was mit in diese Kategorie gehört: «unter der näheren Bestimmtheit, daß». Von Rück. ist dagegen wiederum dieses Rothe'sche Ergebniß bestritten und als eine unbegründete Spitzfindigkeit verworfen worden. In der Sache aber müssen wir Rothe Recht geben, mag man nun ἐφ᾽ ᾧ in ἐπὶ τούτῳ, ὥστε oder in ἐπὶ τούτῳ, ὅτι auflösen*), nur daß wir statt

*) Wie konnte doch Rothe diese Zusammensetzung bestreiten und

«unter der Bestimmtheit, daß» das einfachere «insofern als» zur Uebersetzung wählen. Es unterscheidet sich nämlich diese Konjunktion von «weil» dadurch, daß das letztere nur überhaupt den Grund angiebt, das erstere genauer hervorhebt, daß Wirkung und Ursache in strengem Wechselverhältniß stehen; ähnlich verhält es sich mit dem alterthümlichen «maßen», welches Rothe in 2 Kor. 5, 4. zur Uebersetzung angewendet hat. Welche Bestimmung hebt also der Ap. durch diesen Zusatz hervor? Er begründet und erläutert das *οὕτως* durch die Bemerkung, daß ja wirklich die Sünde bei allen wie bei Adam eingetreten. *Ἥμαρτον* kann hier keinen anderen Sinn haben, als in 3, 23., die einfache Erwähnung des Faktums der allgemeinen Thatsünde, und zwar zeigt V. 13. 14., daß unter diesen Thatsünden nicht bloß bewußte Gesetzesübertretungen, sondern auch unbewußte zu begreifen sind, denn nicht bloß durch die *παράβασις*, sondern auch durch die *ἁμαρτία* wird der *θάνατος* herbeigeführt, vgl. zu 4, 15. Wie aber, kann man fragen, steht es dann mit dem *θάνατος* der Unmündigen, oder gar der Embryonen? Der Ap. hat hier an diese nicht gedacht und somit geht diese Frage über die streng exegetische Aufgabe hinaus. Wenn sich jedoch die Richtigkeit der Exegese auch dadurch bewähren soll, daß durch dieselbe ein Autor nicht mit sich selbst in Widerspruch gesetzt wird, so werden wir uns dieser Frage nicht ganz entziehen können. Schmid, der sie ebenfalls berührt, beantwortet sie dahin, daß doch bei den Kindern ein Analogon der Sünde statt finde und vergleicht Röm. 7, 8. 9. Es kommt nun freilich darauf an, ob der Ap. beim Gebrauch des *ἥμαρτον* das individuelle Thun hervorheben wollte *), oder nur das Einwohnen des Hanges, welches sich

---

es „eine in sich selbst krankhafte Phrase" nennen? Sie entspricht dem deshalb weil, proter ea quod, und giebt man zu, daß die Phrase indem, insofern übersetzt werden kann, so ist es doch wohl Subtilität, gegen die so nahe liegende Bed. weil zu streiten. Man mag für *ἐπί* als ursprüngliche Bed. „bei dem, daß" festhalten. In Verbindung mit verbis affectuum übersetzt man es auch wegen, so *μετανοεῖν ἐπί* 2 Kor. 12, 21.

*) Unter den Alten hat vorzüglich Theod. die Aktualität, die in *ἥμαρτον* liegt, hervorgehoben: *οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον;*

durch das Thun manifestirte. Vergleicht man 3, 23., so wird man der letzteren Ansicht geneigt. Im Sinne des Apostels wird man dann antworten, auch die Unmündigen haben am Tode Theil, insofern sie diejenige reale Möglichkeit, Disposition zur Sünde in sich tragen, welche bei weiterer Entwickelung allemal zur Thatsünde wird. — Fassen wir nun bloß unsere Stelle in's Auge, so hat es ganz den Anschein, daß sie nicht nothwendig auf den Zusammenhang der Sündhaftigkeit der Einzelnen und der des ersten Menschen führt. Man könnte sagen, der Apostel bestimme nichts darüber, wie es gekommen sei, daß, nachdem einmal die Thatsünde in die Welt getreten, auch alle Einzelne daran Antheil hatten, und sage nur, daß sich das kausale Verhältniß zwischen Thatsünde und Tod, wie es sich beim Anfange des Menschengeschlechtes darstellte, auch bei allen Uebrigen wiederholte. Allein auch wenn wir über diesen 12. V. nicht hinausgehen, ergiebt sich jene Annahme als

---

Schlichting: Hoc addit apostolus, ne cui iniquum esse videretur omnes homines morti subjici, quod pater illorum peccaverit et morti subjectus fuerit; respondet, etsi hoc iniquum non esset, nam in liberis mors non haberet rationem poenae, sed tantum effectus esset peccati parentis, qui sortem et conditionem, quam culpa sua sibi accersivit, ad liberos propagasset; tamen tanto justius hoc evenit, quod omnes hujus liberi et ipsi peccarint. Dices, infantes non peccasse, et tamen multos illorum mori. In infantibus igitur mors non habet rationem ullam poenae; et si quae sit, non infantum est poena, sed potius parentum; cum quibus alioquin etiam infantes, antequam adolescant, et suo uti intellectu et arbitrio incipiant, pro uno veluti homine censendi sunt, et quasi agnata quaedam parentibus membra, surculorum instar, antequam et ipsi peculiares fiant arbores. Significat Apostolus, si quis ex Adami posteris a peccato sese continuisset, eum potuisse non mori; quod Enocho et Eliae evenit, quamvis et isti sine peccato non essent. Nam si quis iterum hic infantes objiciat, notandum est infantes non peccare, quia peccare non possunt; at hic intelligendi forent, qui non peccarunt, quamvis peccare possent. — Unter den Neueren hat am meisten Anstoß an diesem Momente der Aktualität, das in dem Zusatze liegt, Fink genommen, weil er darin einen Widerspruch mit der Voraussetzung der Abhängigkeit des Todes der Nachkommen von der Sünde des Stammvaters fand. Daher der Einfall, ἐφ' ᾧ quanquam zu übersetzen und die unnatürliche Erklärung von ἐν ὁμοιώματι κ. τ. λ., s. Tübinger Zeitschr. 1830. 1. H. S. 126 f.

eine unhaltbare. Hat der Ap. ausnahmslos den θάνατος als Folge der Sünde betrachtet, so mußte dieser Satz auch auf die unmündigen Kinder Anwendung haben, bei denen von Thatsünde nicht die Rede seyn kann. Doch auch wenn wir diese Konsequenz bei Seite setzen, sollte er den Umstand, daß, nachdem einmal die Sünde eingetreten, sie auch ausnahmslos alle Individuen ergriff, nicht in einem Kausalzusammenhange mit der ersten Sünde gedacht haben? Mit Nothwendigkeit wird man nun zu dieser Annahme durch V. 15. 17. 18. 19. hingeführt: wie konnte er sagen, daß durch die Sünde des Einen Alle zu Sündern geworden sind, wenn nicht irgendwie die Sünde jenes Ersten auch die der Uebrigen mit kausirte. Schon Töllner hat sich hierüber in der angeführten Abhandlung verständig und vorurtheilsfrei ausgesprochen. Und welcher Art ist nun dieses Kausalverhältniß? Den nächsten Aufschluß darüber müßte uns die Parallele mit Christo geben, da der Ap. sagt, daß eben so durch Christum δικαιοσύνη und ζωή komme, wie durch Adam ἁμαρτία und θάνατος; nun kommt nach V. 17. die δικαιοσύνη an uns als eine δωρεά, nach V. 18. in der Form der δικαίωσις, und da Kap. 3. u. 4. die Lehre von einer **iustitia forensis** und **imputata** vorgetragen haben, so scheint es, daß wir auch bei der Sünde nur an eine **imputatio** zu denken haben: bleiben wir jedoch hiebei stehen, so stimmen jene folgenden Verse mit diesem 12. nicht überein, insofern durch das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον das κατάκριμα des θάνατος von der individuellen Sündhaftigkeit abhängig gemacht wird, und bei der bloßen Zurechnung der adamitischen Sünde immer nicht erklärt wird, wieso nach dem Eintreten der Sünde in die Menschheit die Sündhaftigkeit mit ausnahmsloser Universalität in derselben geherrscht hat. Gelangen wir aber zu dem Begriff einer ohne eigenes Zuthun entstandenen Sündhaftigkeit allein durch Annahme einer **imputatio**, oder nicht auch durch den Begriff der Fortpflanzung, vermöge deren der Einzelne zunächst leidend an der allgemeinen Sündhaftigkeit Theil nimmt? Gewiß, daher denn der **iustitia imputata** zunächst das leidentliche Verhalten zur adamitischen Sündhaftigkeit gegenübersteht. Auf dieses objektive Verhältniß bezieht sich das in Adam sterben, in Adam gerecht werden, 1 Kor. 15, 22. Allein wir dürfen

ferner über der objektiven Seite der iustitia forensis und imputata nicht die subjektive übersehen; vermittelst des Glaubens eignet sich der Mensch Christi Gerechtigkeit an, so daß sie auch realer Weise in ihn übergeht und er in Christi Bild verklärt wird; die *χάρις* wird eben so sehr als subjektives, in dem Menschen wirkendes Princip dargestellt, wie als objektives Gnadengeschenk. So sagt der 17. Vers: *οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες;* V. 21. wird die *χάρις* als eine durch die *δικαιοσύνη* herrschende Macht dargestellt, K. 6. zeigt, daß mit diesem Wege der Rechtfertigung ein Ersterben des alten Menschen gesetzt sei. Auch V. 19. wird man *δίκαιοι κατασταθήσονται* am richtigsten so fassen, daß die subjektive Seite dabei nicht ausgeschlossen ist. Auf Seiten der Sündhaftigkeit findet nun nicht minder ein aktives Verhalten des Einzelnen statt. Die angestammte Sündhaftigkeit ist als reale Möglichkeit in ihm und wird erst Wirklichkeit durch Vermittelung des individuellen Willens. Diese Seite hebt das *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* hervor. So wie daher das *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* dem *χάρισμα τῆς δικαιοσύνης* gegenübersteht, so das *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* dem *λαμβάνειν τὴν περισσείαν τῆς χάριτος*.

Von Thatsünde müssen *ἥμαρτον* auch diejenigen erklären, welche mit Aug., Beza u. d. A. annehmen, singulos suo tempore nascituros in protoplasto conditos fuisse atque ita reos factos esse. (So auch Koppe, aber als jüdische Superstition.) Zwar verstehen diese unter dem peccare in Adamo nur den Hang, die Disposition zur Sünde, mithin wäre die That nicht ausgedrückt, aber sie sagen, die Früchte gehen doch nothwendig aus dieser Wurzel hervor (Calv. z. d. St.); auch schwanken sie in Betreff des Traducianismus (Aug. selbst libri 4. ad Renat. de anima et eius origine, ep. ad Hier. 166. c. 9., ad Optatum 190. *), Calv. inst. 2, 1, 7.),

*) Hier sagt er c. 3., könne man auch nicht über den Ursprung der Seele zu einer bestimmten Entscheidung gelangen, so sei doch aus Röm. 5, 12. das klar, worauf alles ankomme, und fährt fort: unde si origo animae lateat, dum tamen redemptio clareat, periculum non est. Neque enim in Christum credimus, ut nascamur, sed ut renascamur,

oder verwerfen ihn entschieden, wie Beza z. u. St., in welchem Falle sich dann die Aussicht darbietet, auf irgend eine mysteriöse Weise eine Mitwirkung behaupten zu können. Unter den abweichenden Erklärungen des ἥμαρτον ist zuerst die von Calv., Aretius zu erwähnen: peccare est corruptos esse et viliatos, Mel.: id est, omnes habent pecc. propagatum et reatum. Phrasis enim Ebraea consideranda est, in qua verba non tantum significant actiones, sed saepe aliquid habituale. Aus dem Worte folgt dies nicht, wenngleich, wie wir vorher zeigten, dies von Paulus vorausgesetzt wurde. Sodann ist vorzüglich die Auffassung zu erwägen, welche dem Worte die Bed. von «bestraft werden» (als Sünder behandelt werden) giebt; sie hat eine weite Ausbreitung gefunden, denn nach dem Vorgange von Chrys. und Theoph. hat sich ihr der größte Theil der socinianischen und arminianischen Interpreten angeschlossen: Crell, Völkel, Grotius, Limb., Locke, Turr., Elsn. (obs. sacr. ad h. l.)*), auch Storr, Flatt, Wahl: sie findet sich ausführlich vertheidigt in dem Werke von Whitby de imputatione peccati Adami, auch herausgegeben von Seml. in seinem Buche Pelagii epistola ad Demetriadem S. 270 sqq., desgleichen bei Taylor Schriftmäßige Lehre von der Sünde. Leipzig 1769. Um die Verwerflichkeit der Sünde mehr in's Licht zu stellen, — so argumentiren diese Ausleger — unterwarf Gott auch zugleich die Nachkommen der Strafe, d. i. dem physischen Tode und ließ sie sterblich werden; eine Ungerechtigkeit liegt darin nicht, denn es kann andererseits ihnen auch diese Strafe wieder zum Besten dienen. Zu ihrer Begründung hat sich diese Auffassung nur auf die LXX. Gen. 43, 8. (9.) 44, 32. 1 Kön. 1, 21. Hiob. 9, 29. berufen können. Die philologische Irrationalität derselben leuchtet ohne Weiteres ein; das Strafbarwerden ist nämlich in den angeführten Stellen die notio adjuncta des Sündigens, so daß diese Bed. des Sündigens überall zu Grunde liegend gedacht werden muß. Dürfte man freilich mit Dekum., Süßk., Böhme, Chr. Schmid, Schott, Bretschn. das ἁμαρ-

quomodocunque nati fuerimus. Die Bedenken gegen den Traducianismus habe ich erläutert im Litt. Anz. 1834. St. 22. 23.

*) Nach Elsn. heißt auch ἐφ' ᾧ propter quem.

τωλοὶ κατεστάθησαν V. 19. bloß auf die faktische Bestrafung oder die Strafbarkeit beziehen, so würde dieser Ausspruch die Erklärung dieser Worte unterstützen; aber philologisch würde diese Erklärung eben so irrationell seyn.

V. 13. 14. Zwei Verse, bei denen eine außerordentliche Divergenz der Ausleger hervorgetreten ist. Das γάρ zeigt, daß der Apostel einen der in V. 12. ausgesprochenen Gedanken begründen will, entweder den zuletzt in den Worten ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ausgesprochenen oder den Hauptgedanken des 12. Verses. Welches ist der Hauptgedanke? Wir sagen: der Tod ist im Gefolge der Sünde von dem Anfänger der Menschheit aus auf alle Anderen übergegangen; für diesen Gedanken nun findet sich in unsern beiden Versen keine Begründung, so daß wir nach unserer Auffassung des 12. Verses auch nur annehmen können, V. 13. 14. seien eine Begründung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Nun sind aber diese Worte selbst in verschiedenem Sinne gefaßt worden, theils so, — wenn nämlich ἐφ' ᾧ in der Bedeutung genommen wurde «in welchem» — daß in der Sünde des ersten Menschen auch die der Nachkommen mit gesetzt gewesen sei, theils so, daß aus der Sünde des ersten Menschen die Strafbarkeit der übrigen resultirt habe. Von einer dieser beiden Auffassungen ausgehend, könnte man nun aus V. 13. 14. folgende Begründung ableiten: die Sündhaftigkeit der Menschen vor der Gesetzgebung wurde von Gott nicht angerechnet, aber es herrschte der Tod über sie Alle, folglich — ist derselbe nicht Strafe für ihre eigene Sünde, sondern für die des ersten Menschen gewesen, oder aber — der Tod ist durch den Zusammenhang ihrer sündlichen Disposition mit der Adams über sie gekommen. In dieser Auffassung haben sich denn Erklärer vereinigt, welche in der Auffassung des Einzelnen, sowohl von V. 12. als von 13. 14. vielfach unter einander abweichen: Chrys., Theoph., Calv., Beza, Mel., Grotius, Limb., Bengel, Chr. Schmid, Michaelis, Ammon zu Koppe, Schott, Usteri, Glöckl., Olsh. Und zwar haben Orig., Aug., Mel., Beza u. A. in dem ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας κ. τ. λ. auch überdieß noch eine Beziehung auf die Kinder angenommen. Beza z. B. so: «Wer keine andere Sünde kennt, als die Uebertretung bürgerlicher

Gesetze, wird einwenden, wie von denen, die kein Gesetz haben, gesagt werden könne, daß sie gesündigt hätten? Aber der Ap. entgegnet: Auch vor der mosaischen Gesetzgebung sei die Sünde dagewesen, wie z. B. die Sündfluth, Sodom und Gomorrha zeigen, nur daß sich der Mensch sie nicht anrechnet, aber noch mehr, der Tod, der Scherge der Sünde, habe ja selbst über die geherrscht, welche nicht wie Adam mit Bewußtseyn sündigten, über die Kinder»; zuletzt ebenso Glöckl. — Auf die Kinder nun kann man die Worte ἀλλ' ἐβασίλευσεν κ. τ. λ. allerdings nicht beziehen, übrigens aber würden auch wir uns zu einer ähnlichen Auffassung genöthigt sehen, wenn wir in V. 12. und namentlich in den Schlußworten die Abhängigkeit der Sünde der Einzelnen von der Ursünde Adams als Hauptgedanken oder auch nur überhaupt auf direkte Weise ausgesprochen fänden; da dieses aber nicht der Fall ist, so werden wir den Endzweck des Apostels bei diesen Worten so bestimmen müssen: er hatte das wirkliche Sündigwerden aller Individuen ausgesprochen, man konnte hierin einen Widerspruch gegen K. 4, 15. finden, er lehrt nun, daß der Begriff der ἁμαρτία nicht von der Beziehung auf ein positives Gesetz abhängig ist und weist dieses nach aus der Herrschaft des θάνατος auch über diejenigen, welche weder wie Adam noch wie das Volk Israel ein objektives positives Gesetz empfangen hatten. So bereits Mehrere, deren Ansicht Chrys. zurückweist, Photius, Wetst., Ust., bei welchem sich diese Auffassung mit der vorhererwähnten zusammenschließt, Rück., Rothe, Fr., de W., Neander (Pflanzung II. S. 518 g. A.). Von Bedenken ist jedoch diese Fassung nicht frei; wir übergehen diejenigen, welche sich auf die Beweisführung selbst beziehen und erwähnen nur die formellen. Dahin gehört zunächst die Wortstellung. Soll nämlich die Existenz der Sünde erhärtet werden, so erwartet man das ἦν am Anfange, ἦν γὰρ ἁμαρτία κ. τ. λ.; oder will der Apostel mit bestimmter Beziehung auf K. 4, 15. sagen, daß, wenn auch nicht die παράβασις (s. gleich nachher), doch die ἁμαρτία vorhanden war, so erwartet man ἁμαρτία γὰρ κ. τ. λ. Daß ἄχρι γὰρ νόμου vorangestellt ist, konnte allerdings mehreren Auslegern (Chrys., Theod., Aug., Erasm., Mel., Koppe) zu der sprachlich nicht unzulässigen Meinung Ver-

anlassung geben, daß ἄχρι sich auf das Ende der Periode des νόμος beziehe und dem Sinne nach so viel sei als quamdiu lex Mosaica valebat, nur läßt sich der dann entstehende Sinn im Ganzen nicht rechtfertigen. Auch die Annahme eines ausgelassenen μὲν nach ἄχρι (Grot., Rück.) hilft nicht viel weiter. Auch leuchtet die Rechtfertigung der Wortstellung, welche Fr. giebt, nicht ein: «es kam nur darauf an, das Vorhandenseyn bis zum Gesetz zu rechtfertigen, daß unter dem Gesetz gesündigt worden sei, gab Jeder zu.» Muß indeß immerhin zugestanden werden, daß der Gedanke bei einer andern Wortstellung schärfer herausgetreten wäre, so hätte doch auch ein deutscher Schriftsteller, der denselben Gedanken ausdrücken wollte, hier schreiben können: «denn bis zum Gesetze hin war Sünde in der Welt», und man mag dann das ἄχρι γὰρ νόμου umschreiben: «denn in der ganzen Zeit vor dem Gesetze.» Bei ἐλλογεῖται denkt sich der Leser am natürlichsten Gott als das thätige Subjekt; dann entstehen zwei neue Bedenken, erstens, daß, wenn anders νόμος hier nicht, wie in dem allgemeineren Satze 4, 15. den allgemeinen Begriff des Gesetzes mit einschließen kann, sondern, worauf der Zusammenhang schließen läßt, nur das positive Gesetz bezeichnet, der Ap. doch selbst K. 2. gezeigt hatte, daß der Heide auch ohne positives Gesetz vor Gott strafbar sei; zweitens, daß, während der Widerspruch mit K. 4, 15. in einer Hinsicht zwar gehoben werde, in einer anderen aber derselbe recht heraustrete, da ja nach jener Stelle erst durch die παράβασις eines νόμος die ὀργή Gottes herbeigeführt werde, während nach dieser St. auch die ἁμαρτία gestraft wird. Doch läßt sich dieser Widerspruch beseitigen, indem wir zu K. 4, 15. gezeigt haben, daß der Ap. auch die in der ἄγνοια geschehenen Sünden allerdings für strafbar hält, nur in minderem Grade *). So müßte man dann freilich das Nichtanrechnen minder streng fassen in dem Sinne von «sie werden nicht im vollen Sinne bestraft» (Schol.

*) De W. sagt hier: „Und so war es auch nicht nur vermöge der organischen Fortpflanzung natürlich, daß der Tod über die Menschen Gewalt habe, sondern auch, weil nun einmal Sünde und Tod natürlich verknüpft waren, gerecht, weil sie doch, obschon halb unbewußt, mit dem heiligen Willen Gottes in Zwiespalt waren, weil sie sündigten."

bei Matth., Camèro, Grotius); wir gestehen jedoch, daß uns diese Relaxirung des Begriffes den Eindruck der Willkürlichkeit macht und daß man sich daher zu der Annahme getrieben sieht, den Menschen selbst als das anrechnende Subjekt zu betrachten (Ambr., Aug., Luth., Calv., Beza, Camerarius, Rück., Bretschn., Ust.); Fr. meint, daß man an den menschlichen Richter zu denken habe. Ἐλλογεῖν, welches sich nur in der Stelle Philem. V. 18. findet, so viel wie ἐν λόγῳ τιθέναι (vgl. λόγον ἔχειν und ποιεῖν in den LXX.), kann an und für sich ebenso gut von Menschen, als von Gott gebraucht werden, und könnte hier in demselben Sinne stehen, in welchem K. 2, 15. von dem innern κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι der Menschen die Rede ist. Allerdings erhellt aus eben dieser Stelle, daß, auch wo kein positives Gesetz ist, die Heiden sich wohl die Sünde selbst als Sünde angerechnet haben; nichts desto weniger gilt, was Neander sagt: «da die Menschen dieß Bewußtsein auf mannigfache Weise in ihnen aufzukommen hinderten, so sollte dieß durch eine positive göttliche Offenbarung objektiv kund gethan werden»*). Hebt doch der Ap. K. 7, 7. an dem positiven Gesetze hervor, daß er erst durch dessen bestimmtes Verbot der Lust die Lust als Sünde erkannt habe und zeigt nicht die Mangelhaftigkeit des sittlichen Bewußtseyns in der Heidenwelt, wie leicht die Stimme des inneren Richters betäubt werden kann? Darüber, daß die lex naturalis immer da war, und warum dennoch die mosaische Gesetzgebung nöthig gewesen, hat Ambr. manche gute Bemerkung zu dieser St. und zu K. 2. u. 7. — Auch das ἀλλά hat Schwierigkeit gemacht, von Reiche ist es im Sinne von atqui genommen

---

*) Olsh. nennt diese Auffassung „ganz unstatthaft.“ Ich bekenne indeß, seinen Gegengrund nicht zu verstehen, wenn er sagt: „die Erwähnung des Todes als göttlicher Strafe für die Gesammtheit des Geschlechts in Adam verbietet durchaus die Stelle so zu verstehen.“ Ebenso verstehe ich nicht, wie er selbst die Schwierigkeit überwunden zu haben glaubt, wenn er sagt, das οὐκ ἐλλογεῖται schließt nur die personelle Anrechnung aus, nicht die des angebornen pecc. originale. Es ist mehr als eines, was diese Erklärung unmöglich macht, wir wollen nur eines erwähnen. Wie kann Olsh. meinen, was er wirklich disertis verbis ausspricht, daß in der ganzen Heidenzeit, weil sie nur „ein Dämmerleben der Kindheit“ sei, überhaupt keine personelle Anrechnung und Sünde statt finde!

worden, Rück. hat hinter ἀλλά ein ὅμως vermißt (Piscator übersetzt sed tamen), und wenn Fr. sagt, es sei ganz einfach dem οὐκ ἐλλογεῖται gegenüber das lateinische at, so befriedigt dieß auch noch nicht; denn damit wäre doch gesagt, daß die Negation durch dieses ἀλλά beschränkt werden soll. In diesem Falle müßte aber der Satz mit ἀλλά als zweites Satzglied mit den vorhergehenden Worten verbunden werden und es müßte heißen: οὐκ ἐλλογεῖται μὲν κ. τ. λ. Dieß Bedenken verbunden mit anderen könnte einen Augenblick geneigt machen, mit Süßkind S. 84., dem sich Meyer anschließt, fragend zu übersetzen: «Aber ist denn wohl die Sünde da, wo kein positives Gesetz ist, der Zurechnung unfähig? Vielmehr u. s. w.» Allein das ἀλλά wenigstens kann keinen ferneren Anstoß geben, sobald man es ganz so nimmt, wie ἀλλάγε mit σὺν πᾶσι τούτοις in der Stelle Luc. 24, 21. vorkommt: ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλάγε σὺν πᾶσι τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον, ἀφ᾽ οὗ ταῦτα ἐγένετο *). — Der θάνατος erscheint personificirt als unerbittliche Gewalt, wie auch V. 17., man mag umschreiben: «er führte das Scepter.» Daß in den Worten ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας die lateinischen Autoritäten (einige wenige griechische sind zweifelhaft oder kommen nicht in Betracht) das μὴ weglassen, kann die von den griechischen Zeugnissen bestätigte Lesart nicht zweifelhaft machen, und ist wohl dadurch veranlaßt, daß die gangbare Lesart Bedenklichkeiten in Betreff der Gerechtigkeit Gottes einflößte. — Für den Gebrauch von ἐπὶ in der Phrase ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι, welches doch im Sinne von κατὰ τὸ ὁμοίωμα (Photius) zu stehen scheint, läßt sich kein ganz entsprechendes Beispiel beibringen, der Gebrauch geht entweder aus von

*) Daß ἀλλά da gebraucht wird, wo man ἀλλά γε erwarten sollte, ja auch emendirt hat, darüber s. Bornem. zu Xenoph. Exp. Cyri 7, 7, 43. Viger S. 471. Man kann hieher Sätze rechnen, wo es nach vorangegangenem εἰ κ. τ. λ. den Nachsatz bildet, wie denn Wahl Marc. 14, 29. 1 Kor. 4, 15. Kol. 2, 5. anführt. Als Bed. des γε, wenn es das ἀλλά begleitet, giebt Hartung I. S. 385. an: „um anzuzeigen, daß der Gedanke einen Vorzug oder ein Uebergewicht über den andern habe.“

der Bed. «auf etwas gestützt» oder «bei»; analog sind die adverbialen Phrasen *ἐπὶ τῇ ὁμοίᾳ*, *ἐπὶ τῇ ἴσῃ* und ähnliche. *Ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως* steht statt des Adv. *ὡμοίως τῇ παραβάσει* nach dem hebr. כִּדְמוּת Ps. 58, 5. Ezech. 23, 15. Vgl. den ähnlichen Gebrauch von *ὁμοίωμα* K. 6, 5. — Unserer Annahme nach hatte der Ap. bis zu *τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* geschrieben in der Absicht, dem *ὥσπερ* von V. 12. einen vollständigen Gegensatz zu geben, als sich ihm aufdrängte, daß die von Christo ausgehende Wirkung größer sei, als die von Adam, und dieser Gedanke ihn bewog, die Parallele durch diese unter der Form eines Nebensatzes auftretenden Worte auszudrücken, Crell: **hic expressit apodosin apostolus, sed brevibus ac concisis verbis, quia ad explicandam dissimilitudinem properabat.** Christum, von welchem das neugeborene geistige Geschlecht ausgeht, mit dem ersten Anfänger der Menschheit zu parallelisiren, war ihm keine neue Idee, er hatte sie schon 1 Kor. 15. ausgesprochen. Möglich ist es, daß der Ap. von seiner jüdischen Schule her diese Vergleichung kannte: wir finden sie in rabbinischen Schriftstellern*). Bei einem Rabbi des 16ten Jahrhunderts, bei dem Verfasser des Buches Neve Schalom R. Abraham Ben Isaak (gest. 1593) B. IX. K. 5. 8. findet sich der merkwürdige Ausspruch: האדם האחרון הוא המשיח כפי שאמר ירום ממשה ואמנם (?) אמרם וגבה ממלאכי השרת וכ׳ ויוסר החטא הקדמוני שממנו נקנסה מיתה ובימיו יהיה תחית המתים וגו׳ וזו היתה הכונה בבריאת האדם להיות נצחי והחטא קנס עליו מיתה ונשלמת הכונ נת האלהית במלך המשיח ההפכי לאדם הראשון, «der letzte Adam ist der Messias, wie gesagt ist: Er wird höher seyn, als Moses,

---

*) Die frühesten Beispiele sind nach Wetsteins Angabe Targum von Ps. 49, 3. 68, 33. Ist die Annahme von Zunz richtig, daß dieses Targum mit dem des Pentateuch einen Cyklus bildet und ist die Ansicht desselben Gelehrten von dem Alter des Targum Jeruschalmi richtig (Gottesdienstl. Vorträge S. 77.), so hätten wir es an das Ende des 7ten Jahrhunderts zu setzen. Allein für die typische Vergleichung Adams mit dem Messias hat Wetstein jene Stellen ebenso mit Unrecht angeführt als die aus Josephus antiqu. 1, 3. 3. 8, 3. 1. אָדָם קַדְמָאי heißt dort wie oft bei den Rabbinen אָדָם רִאשׁוֹן nur „der erste Mensch.“ Die von Wetst. citirte Stelle aus **Gemara Sota** habe ich bei Wagenseil l. 9. c. 3. nicht finden können.

und fürwahr paßt ihr Ausspruch: Er wird höher seyn, als die Engel des Dienstes Gottes u. s. f. Dann wird die alte Sünde weggenommen werden, durch welche der Tod veranlaßt worden ist. Zu seiner Zeit wird die Auferstehung der Todten seyn u. s. f. Gott beabsichtigte bei Adam, daß er unsterblich wäre, aber die Sünde brachte den Tod herbei. So ist die göttliche Absicht im Messias erfüllt worden, als im Gegenbilde des ersten Adams.» — *Τύπος*, von *τύπτω* abgeleitet, eine Ausprägung, mithin wird Adam als eine Persönlichkeit bezeichnet, in deren Stellung zu den Nachkommen sich dasselbe Verhältniß ausprägt, wie in der Stellung Christi zu den geistiger Weise von ihm Geborenen.

V. 15. Der formale Parallelismus zwischen beiden Anfängern einer Reihe ist nicht ganz gleich; zu dem materialen Gegensatze kommt auch noch ein formaler Unterschied. Das *ἀλλά*, welches die Ausleger antithetisch fassen, so daß der Ap. dadurch bezeichnen würde, daß er von Betrachtung der Kongruenz zu der der Differenz überginge, möchten wir lieber klimaktisch fassen, wie es häufig vorkommt, als immo. Wenn das, was uns durch Christum gegeben ist, das, was von Adam ausging, deckt, so liegt schon darin etwas Hohes und Großes: aber noch mehr, wenn es überschwenglicherweise deckt. Worin jedoch diese Differenz liege, die der Ap. ausdrücken will, darüber walten die verschiedensten Ansichten ob, und schon die griechischen Ausleger haben nicht vermocht, einen Gedankenfortschritt nachzuweisen oder auch nur die einzelnen Gedanken scharf zu bestimmen. Auch noch neuere Ausleger haben gänzlich daran verzweifelt, logischen Fortschritt in der Auseinandersetzung bis V. 19. zu finden. Morus sagt: de hac dissimilitudine agitur jam per quinque versus ita, ut quinquies idem illud repetatur, variatis quidem verbis, at re manente semper eadem. Zu V. 16. schreibt Köllner: «Im Ganzen derselbe Gedanke wie vorher, nur verschieden ausgedrückt. *Καί* deutet, als anknüpfend, auf Neues, aber in Wahrheit folgt nur dasselbe.» Bei Rück. heißt es in der ersten A. S. 225.: «In den Worten sei Paulus hier viel zu kurz, in den Sachen aber etwas breit, indem er sehr ähnliche, doch stets neu modificirte Gedanken

immer wieder vorträgt und in fünf langen Versen so gut als gar nicht vorwärts rückt, ganz wider seine sonstige Gewohnheit. So pflegt der zu sprechen oder zu schreiben, dem es selbst an der rechten Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, daher er immer von neuem fühlt, er habe das, was er sagen will, noch nicht vollständig dargestellt, und seinem Leser müsse es ebenfalls noch an der rechten Einsicht in seine Gedanken fehlen. Darum wiederholt er immer von neuem, dreht und wendet seine Sätze, bis er endlich zum Ziel gelangt zu seyn vermeint. Sollte wohl in dieser schwierigen Materie auch bei Paulus die gleiche Ursache obgewaltet haben?» Den kontradiktorischen Gegensatz zu diesen Klagen über den Ap. liefert, Schritt vor Schritt die Rede des Ap. den logischen Schematen unterordnend, die Rothe'sche Ausführung, und unserer Ansicht nach hat sich in der That unter allen Kommentatoren Rothe das meiste Verdienst um das Verständniß der nachfolgenden Argumentation erworben; außer ihm ist auch zu vergleichen Süßkind a. a. O. — Wir geben, zum Theil mit Rothe übereinstimmend, folgendes als den Gang der Argumentation: Schon Bengel sagte treffend in seiner präcisen Weise: **Adam et Christus secundum rationes contrarias conveniunt in positivo, differunt in comparativo**; und Photius sagt: *τρία ἐστὶν ἐν τούτοις τοῖς παραβολικῶς ἀλλήλοις παρατεθεῖσιν, ὁμοιότης τις, ἐναντιότης, ὑπερβολὴ κατὰ τὴν ὁμοιότητα.* Die Differenz ist eine quantitative und eine modale. V. 15. giebt die modale Differenz an in Betreff des Kausalzusammenhangs auf der einen und der andern Seite. Dort vollzieht sich auf dem Wege des Naturzusammenhanges*) das *ἀποθανεῖν* bei Allen, die von dem Einen ersten Adam abstammen, hier tritt ein Gnadenrathschluß ein, und dieser ist auch in

---

*) Nur mit Unsicherheit schließe ich mich in der Annahme, daß der Ap. den Gegensatz zu der Wirkungsweise des *χάρισμα* unter dieser Kategorie gedacht habe, an Rothe an. Es ist nicht die moderne Terminologie, an welche ich mich stoße, denn, fehlte dem Ap. auch überhaupt ein entsprechender Ausdruck, so hatte er doch die Anschauung der Sache, er glaubte ja an die Fortpflanzung. Man ist indeß geneigt zu glauben, daß er das Kausalitätsverhältniß auf beiden Seiten immer nur wie V. 16. unter der ethischen Kategorie von Strafe und Gnade gefaßt haben werde.

quantitativer Hinsicht reicher an Wirkung, als die Wirkung jenes Naturzusammenhanges. B. 16. giebt an, daß auch das Geschenk des Gnadenrathschlusses in modaler Hinsicht verschieden, auf der einen Seite steht ein richterliches Urtheil, auf der andern eine Gnadenhandlung; auf der einen geht von Einem Sünder eine ausgedehnte Wirkung auf viele aus, nämlich eine privative, auf der andern wird diese ausgedehnte Wirkung nicht nur aufgehoben, sondern eine positive eben so ausgedehnte Wirkung an die Stelle gesetzt. B. 17. verbindet abermals quantitative und modale Differenz; von dem Einen geht die despotische, den Menschen bindende Gewalt des *θάνατος* aus, und zwar vermittelst seines Falles, von dem anderen Einen geht Ueberschwenglichkeit der Gnade und Gerechtigkeit aus, die zur Folge hat freie Herrschaft und Leben.

Daß dem *παράπτωμα* das *χάρισμα* gegenüber steht und nicht das entsprechendere *ἡ ὑπακοή* oder *τὸ δικαίωμα*, ist den Auslegern schwierig erschienen und hat unzulässige Deutungen des *χάρισμα* hervorgerufen. Es ist jedoch dieser Ausdruck für den Endzweck des Ap. unentbehrlich: er will hervorheben, daß dem Sündenfall eine That der Erlösung gegenüber stehe, welche nicht auf Rechtsansprüchen beruhe, sondern aus freier Gnade abzuleiten ist. Die engl. Uebersetzung hat überall dafür free gift. Nach dem oben über den Begriff des *θάνατος* und *ἀποθνήσκειν* Bemerkten glauben wir, daß schon in diesem *ἀπέθανον* die umfangreichere Bed. sich geltend macht, Calv. gebraucht perire. *Οἱ πολλοί* gebraucht hier der Ap. im Gegensatz zu dem *εἷς*; daß es für *πάντες* stehen kann, ist unbezweifelt, die Untersuchung, ob es in diesem Abschnitt dafür stehe, s. beim 19. Verse, wo sie besonderes Interesse hat. *Πολλῷ μᾶλλον* kann, wie B. 9. ein logisches Mehr der Möglichkeit oder Gewißheit bezeichnen, Theod., Chrys.: *πολλῷ γὰρ τοῦτο εὐλογώτερον*, so auch Grotius, Fr., wogegen nach Theoph., Calv., Beza, Rothe das quantitative Mehr der intensiven Krafterweisung — wie sich de W. ausdrückt — vom Ap. gemeint ist. Mit gleicher logischer Schärfe spricht Rothe für diese, Fr. für die andere Ansicht. Dieselbe Frage entsteht bei B. 12. und 2 Kor. 3, 9. Von Rothe wird bemerkt, es wolle doch der Ap., wie das *ἀλλ' οὐχ ὡς κτλ.* zeigt,

eine Differenz angeben, in den Worten οἱ πολλοὶ ἀπέθανον — εἰς τ. πολλοὺς ἐπερίσσευσε liege diese nicht, so bleibe nur übrig, daß sie in dem quantitativen Verhältniß liege, folglich bezeichne πολλῷ μᾶλλον das quantitative Mehr. Wogegen Fr.: qui sic argumentatur: **si A est, multo magis B locum habuit** (er nimmt ἐπερίσσευσε als Präteritum, Rothe dagegen präsentisch) nihil aliud, si sapit, praeterquam hoc vult efficere: si A verum sit, **verius** etiam et **certius** B existimandum esse. Wir meinen, daß beide Fassungen sich ganz wohl rechtfertigen lassen, jedenfalls auf ein gleiches Resultat führen. Auf die Einwendung von Rothe ist zu entgegnen: die qualitative Differenz liegt in den Subjekten — auf der einen Seite der Fall eines Einzelnen, auf der anderen ein göttliches Gnadengeschenk, soll sich von diesem nicht eine intensivere Wirkung erwarten lassen? Gegen Fr. ist zu bemerken: «Wenn εἰ im Sinne von ἐπεὶ von einer Thatsache steht, von welcher man ihrer Natur nach schwächere Wirkung erwartet, so kann ganz wohl von ihr aus darauf geschlossen werden, daß eine andere, deren Natur schon stärkere Energie erwarten läßt, dieselbe in der That bewiesen habe. Wenn das ohnmächtige A so stark gewirkt hat, um wie viel mehr hat seiner Natur nach das starke B energisch gewirkt. Das Resultat ist, wie man sieht, dasselbe, mag man **um so eher** oder **um so mehr** übersetzen; doch begünstigt wohl V. 17. die **logische** Fassung *). — Χάρις, die freie Huld Gottes, steht hier, wie vorher χάρισμα dem gegenüber, was aus Nothwendigkeit oder menschlicher Eigenmacht hervorgeht. Man könnte fragen, ob nur von der in Gott immanenten χάρις die Rede sei, oder von der in

*) Rück. meint, hätte der Ap. πολλῷ μᾶλλον in logischem Sinne setzen wollen, so hätte er das Fut. περισσεύσει schreiben müssen. So hat in der That die Peschito u. Ar. Erp. u. Pol. übersetzt. Rück. hat gemeint, ein Faktum, das ich nur erschließe, muß doch im Futurum stehn — allerdings, wenn es eben ein zukünftiges ist wie V. 17. 11, 24. Eben so wohl kann man aber auch von einem vergangenen Faktum auf das andere argumentiren, und setzt dann das Prät.: „wenn der Apostelschüler so genau berichtet hat, so hat es der Ap. gewiß desto eher gethan.“ Chrys. sagt bei Erklärung der St. zuerst vom aprioristischen Standpunkte aus: πῶς οὐ περίεσται; nachher: εἰ τοίνυν ἐκεῖνο γέγονε, πολλῷ μᾶλλον τοῦτο (sc. γέγονε).

dem Menschen durch Mittheilung des göttlichen Geistes sich äußernden. Daß die erstere Seite, wenn nicht ausschließlich, doch jedenfalls vorzugsweise hervortreten soll, darf man aus dem δωρεά schließen, welches die von Christo ausgehende δικαιοσύνη bezeichnet, insofern sie in der göttlichen χάρις wurzelt. Calv.: **gratia proprie delicto opponitur, donum, quod ex gratia procedit, morti.** Verschiedene Ansicht herrscht darüber, ob ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου als Bestimmungswort mit δωρεά zu verbinden, oder vielmehr mit dem Verbum ἐπερίσσευσε. Fr. urgirt auch hier wiederum, wie an andern Stellen (3, 25.), daß das Bestimmungswort den Artikel haben müßte. Da jedoch dieser Grund nicht entscheidend ist, so haben wir uns nach andern Gründen umzusehen. Rothe legt darauf Gewicht, daß, wenn man die verschiedenen Glieder in den beiden Gegensätzen einander gegenüberstelle, ἐν χάριτι κ. τ. λ. nichts Entsprechendes auf der gegenüberstehenden Seite habe; Rück. dagegen meint in der 2. A., daß nicht χάρις τοῦ θεοῦ zu παραπτώματι den Gegensatz bilde, sondern nur ἐν χάριτι κ. τ. λ. und daß es eben deßhalb nothwendig als Bezeichnung der vermittelnden Ursache mit dem Verbum ἐπερίσσευσε verbunden werden müsse; Fr. denkt im ersten Theile zu ἀπέθανον noch τῇ ὀργῇ τοῦ θεοῦ hinzu, welchem dann das ἐν χάριτι gegenüberstehen würde. Wir neigen uns auf die Seite der Rothe'schen Ansicht auch deßhalb, weil ἡ δωρεά sonst zu nackt dastehen würde. Die Artikelsetzung ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ist ungewöhnlich; es hat sie aber schon Rothe durch die Verweisung auf Matth. §. 276. und auch noch durch ein von ihm selbst beigebrachtes Beispiel aus Pindar Olymp. II, V. 137 ff. gerechtfertigt; sie ist so zu erklären: der allgemeine Begriff wird durch den nachgebrachten Artikel näher bestimmt. Da der Erlösungsrathschluß von Christo freiwillig ausgeführt wird, so kann auch das Gnadengeschenk auf die χάρις Christi zurückgeführt werden (Apostelg. 15, 11. 2 Kor. 8, 9. Gal. 1, 6. Tit. 3, 7.). Christus wird ausdrücklich εἷς ἄνθρωπος genannt gegenüber dem Anfänger des Geschlechtes. Den Aorist ἐπερίσσευσε nimmt Rothe nicht als strenges Präteritum, sondern wie die Aoristen in V. 20. präsentisch. Diesen häufig vorkommenden Gebrauch des Aorists in allgemein aus-

gesprochenen Sätzen, welcher sich an die bekannte Bedeutung des Pflegens anschließt, und sich in vielen Stellen des N. T. findet, hat Winer mit Unrecht in diesen nicht anerkannt, oder die betreffenden Stellen nicht alle vor Augen gehabt (er erwähnt nicht die vorliegenden); s. Gramm. §. 41. b) 1. S. 253. Er findet sich Matth. 11, 19. Joh. 3, 33. 15, 6. 8. Jak. 1, 11. 24. u. a. Rothe bringt außer S. 77. auch noch S. 182. ein Beispiel aus Origenes bei. Buttmann §. 137. A. 5. in der 15. A. drückt sich über diesen Gebrauch am bestimmtesten aus: «Wenn außer der Erzählung ein Pflegen, oder eine gewöhnliche Erscheinung in der Welt erwähnt wird, so steht anstatt des Präs., womit in andern Sprachen und auch im Griechischen dieses ausgedrückt wird, durch einen besondern Gräcismus häufig der Aorist (der alsdann im vollkommensten Sinne unbestimmtes Tempus ist).» Der Aorist spricht alsdann die Idee ohne irgend eine Beziehung auf Zeitverhältnisse aus, ebenso der substantivirte Inf. des Aor. τὸ μαθεῖν nicht τὸ μανθάνειν, z. B. bei den griechischen Grammatikern. Ist nun gleich diese Auffassung ohne Zweifel von Seiten der Sprache als berechtigt anzuerkennen, so erscheint sie doch an dieser Stelle nicht nur unnöthig, sondern selbst unpassend. Das ἀπέθανον ist doch wohl sicher als Präteritum zu nehmen und mithin auch am natürlichsten das gegenüberstehende ἐπερίσσευσε, überdieß ist ja zunächst die Rede von dem Gnadengeschenk, welches der Menschheit durch die historische Erscheinung zu Theil worden, und auch dieser Umstand spricht für die Auffassung als Prät. Περισσεύειν ist nicht das einfache «einwirken», sondern redundare «reichlich einwirken», wie Rothe sagt; es liegt nicht sowohl eine komparative als eine superlative Bedeutung in dem Worte.

V. 16. Bevor wir von dem Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden handeln, ist der Sinn zu entwickeln. Die Lesart ἁμαρτήματος statt ἁμαρτήσαντος hat für sich Cod. D E F G, Itala und Vulg.; daß die Peschito nicht für diese Lesart anzuführen sei, hat vor Fr. schon de Dieu dargethan, vgl. Bode Pseudocrit. Millio-Bengel. S. 146. Wenn nun schon die äußeren Zeugnisse nicht Bed. genug ha-

ben, so kommt noch der innere Grund hinzu, daß man leicht einsieht, wie man theils um der folgenden Worte willen, theils auch wegen V. 15. darauf kam, ἁμαρτήσαντος in ἁμαρτήματος zu verwandeln. Was den koncisen Ausdruck, die brachylogische Auslassung der Verben in diesem V. betrifft, so kann 2 Kor. 8, 13. 14. auch 23. verglichen werden. Von vorn herein wird man geneigt seyn, bei diesem ersten Satze von V. 16. dieselbe Struktur anzunehmen, wie bei dem ersten Satze von V. 15. und dann die folgenden eben so hier, wie dort, als nähere Entwickelung und Begründung des Gedankens anzusehen. Diese Voraussetzung nöthigt nun dazu, in dem Vordersatz außer der Kopula auch noch ein Subjekt zu ergänzen, und so ist von Grotius, Chr. Schmid ὁ θάνατος ergänzt worden, von Bengel, Morus, Köllner aus dem nachfolgenden τὸ κρίμα, von Teoph., Reiche τὸ κατάκριμα, von Fr. aus V. 15. τὸ παράπτωμα (ἐγένετο); Glöckl. hat noch einmal δώρημα ergänzt, welches allerdings wohl auch als vox media gebraucht seyn könnte. Wir gestehen, mit Rück. der Meinung zu seyn, daß, wenn der Ap. wirklich so etwas Bestimmtes in Gedanken gehabt hätte, wie die vorhin erwähnten Ausleger annehmen, dieses auch wirklich würde ausgesprochen seyn; da das nun nicht geschehen, so wird man sich mit der Ergänzung des bloßen ἐγένετο begnügen müssen, «und das Geschenk ist nicht so, wie durch das Sündigen Eines (geschehen ist)», oder man mag sich das unbestimmtere Subjekt τὸ πάθημα dazu denken *). Doch dürfte sich auch kein gegründeter Einwand gegen die von Rothe und Meyer adoptirte Konstruktion aufbringen lassen; diese nämlich machen τὸ δώρημα selbst zum Subjekt und ergänzen nichts weiter als ἐστίν, «mit dem Gnadengeschenke verhält es sich aber nicht, wie

*) Luth. hat auch „alles Verderben" ergänzt. Er übersetzt sehr frei: „Und nicht ist die Gabe allein über eine Sünde, wie durch des einigen Sünders einige Sünde alles Verderben." Er hat, wie es scheint, die Ellipsen, die er vor sich zu sehen glaubte, folgendermaßen ergänzt: καὶ οὐ τὸ δώρημα ὑπὲρ ἑνὸς ἁμαρτήματος (d. h. um es gut zu machen), ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος (so las er mit der lat. Uebers., deren kritischer Autorität er in der Regel folgt) πᾶν τὸ πάθημα. Die engl. Uebers. hat so wie wir: and not so as it was by one that sinned, so is the gift.

wenn es durch einen Sündigenden bewirkt worden wäre.» Was Rück. dagegen einwendet, beruht auf einem Mißverstande. Er sagt nämlich: «ich kann doch nicht für möglich halten, daß der Ap. irgend ein *δώρημα* von der Sünde Adams abgeleitet oder sich vorgestellt habe, daß irgend ein Mensch auf den Gedanken kommen könne, das *δώρημα*, durch welches die Folgen der Sünde aufgehoben werden, als ein solches anzusehen, das möglicher Weise aus dieser Sünde selbst hätte hervorgehen können.» Die Meinung jener Ausleger ist aber nicht «die modale Wirkungsweise des Geschenks», nicht so, wie sie seyn würde, wenn es die Sünde zum Ausgangspunkte gehabt hätte. Bei unserer Annahme schließen sich die folgenden Worte ganz treffend an; der Nachweis, den sie geben, ist nämlich dieser: Von der Sünde sind nur privative Wirkungen ausgegangen, und zwar Wirkungen des bloßen Rechts, wogegen von Gottes Gnade positive Wirkungen ausgegangen, die aus dem Rechtsbegriff nicht resultiren; nämlich statt des Urtheilsspruchs eine Gnadenhandlung und statt der Verdammniß eine Rechtsgutmachung. Ferner findet sich auf jener Seite nur Ein Sünder mit einer außerordentlichen Macht der Privation, auf dieser Seite die Resultate dieser privativen Macht, die Sünden einer großen Masse, die nicht nur aufgehoben wurden, sondern in Befriedigung des Rechts ausschlugen. Daß in den Worten *τὸ μὲν γὰρ κ. τ. λ.* ein *ἐστί* zu ergänzen sei, ist unbestritten, und wenn es die Ausleger hinter *κρίμα* gesetzt haben, so ist dagegen nichts einzuwenden; aber zulässig ist jedenfalls auch die neuvorgeschlagene Fassung von Rothe, welche das Komma hinter *τὰ μὲν* und *τὸ δὲ* setzt. Es kann dann *τὸ μέν* — *τὸ δέ* auf die beiden Sätze im Ganzen bezogen, übersetzt werden: «einerseits — andrerseits», «das eine Mal — das andere Mal», wie sonst *τὰ μὲν, τὰ δέ, τοῦτο μὲν* — *τοῦτο δέ* (Hebr. 10, 33.), s. Matthiä §. 288. A. 2. Buttmann 15. A. S. 359. A. 5. 367. A. 4. Es kann aber auch der Artikel — was noch einfacher ist — bloß auf die beiden Substantive *τὸ μὲν διὰ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* und *τὸ δώρημα* bezogen werden, «das eine — das andere.» Bei dieser Auffassung wird die Beweisführung des Ap. noch stringenter: es ist das Gesetz, das Recht, nach welchem auf Sündigen Strafe

folgt — wie sich in neuerer Zeit Göschel ausgedrückt hat: das Gesetz ist elastisch, jeder Schlag dawider geht auf den Uebelthäter zurück; es ist das Gnadengeschenk, welches nicht nur Strafe aufhebt, sondern Gerechtigkeit an die Stelle setzt; instruktiv ist der Gegensatz von *ὀψώνια* auf Seiten der *ἁμαρτία* und dem *χάρισμα* auf Seiten der *δικαιοσύνη* K. 6, 23., vgl. dazu die Anm. Rück. hat Bedenken gegen jene von Rothe adoptirte Fassung (S. 291. Anm.), sagt aber nicht, welche. *Κρίμα* *) kann sich auf den Richterspruch Gottes beziehen, durch welchen er das Gericht androht, 1 Mos. 2, 17., und *κατάκριμα* ist dann das Verwerfungsurtheil, oder auf den, worin er es nach geschehener Sünde verhängt, 1 Mos. 3, 19., und *κατάκρ.* ist dann die Realisirung der Strafe, das Verderben, die Verdammung in concreto gedacht. Blicken wir auf die mosaischen Stellen, so erscheint die eine Fassung eben so zulässig als die andere; sowohl die Drohung Gottes kann *κρίμα* genannt werden, als das Strafurtheil, sowohl das Strafurtheil kann *κατάκριμα* genannt werden, als die Vollziehung desselben, das faktische Verderben. Blicken wir dagegen auf die gegenüberstehenden Glieder, so bildet *κρίμα* und *χάρισμα* nur eine passende Parallele, wenn wir jenes vom Strafurtheil verstehen und auch zu *δικαίωμα* bildet *κατάκρ.* einen bessern Gegensatz, wenn es das realisirte Strafurtheil bezeichnet. Die Bed. «Schuld», welche hier Beza, Cocc., Calov (zu V. 18.), Calixt für *κρίμα* annehmen **), ist wider den Sprachgebrauch. Nun ist aber noch nach dem Wesen dieses realisirten *κατάκρ.* zu fragen, worin besteht es? V. 17. zeigt es: in der Herrschaft des *θάνατος*. Dieser *θάν.* kann nicht bloß die Nothwendigkeit des phys. Todes seyn, denn von dieser wird auch der Christ nicht entbunden, wir müssen also, wozu der Gegensatz in V. 17. auffordert, an den jenseitigen Tod denken. Lehrreich für den Sinn von *κατάκρ.* und bisher nicht dafür berück-

*) Die Schreibung *κρῖμα* ist neuerdings von Lobeck Paralip. I. diss. 6. S. 418. gefordert worden, sie findet sich cod. ce bei Matth. ed. maj., allein Lobeck beruft sich nur auf die bekannte Stelle Aeschylus Suppl. 397., *κεκρῖμαι* und *κρῖσις* zeugt aber hinlänglich für *κρίμα*.

**) An sich wäre diese Bed. nicht unzulässig; Cocc. vergleicht richtig das lat. crimen i. e. cernimen, id quod in ius vocatur.

sichtigt ist der Gegensatz, in welchem das Wort K. 8, 1. vorkommt. Dort wird es V. 2. erklärt durch das Gebundenseyn von dem *νόμος ἁμ. κ. θαν.* Welcher Art ist nun dort der *θάνατος*? Wir meinen: das Bleiben im Tode auch für Jenseits, wovon das *πν. τ. ζωῆς* (*ἐν χριστῷ*) stufenweise freimacht (8, 10. 11.). Allein unläugbar bezieht sich dieses *θάνατος* zurück auf 7, 24. und muß den Sinn, in welchem dort vom Tode die Rede war, mit in sich befassen; dort war es aber die innere Disharmonie der Sünde, das innere Elend. Auch dieses gehört mithin in den Umfang des *κατάκρ.* hinein.

Daß das Hauptmoment dem Apostel der Gegensatz von Recht und Gnade sei, hat an dieser Stelle, wie auch schon zu V. 15., namentlich Crell richtig erkannt. — *Ἐκ* kann der Sprache nach zur Bezeichnung des Kausalverhältnisses gebraucht werden, wie, nach Vorgang von It., Vulg. die Meisten, und ergänzte man zu *ἑνός* das masc., so lag diese Fassung nahe, allein der Gegensatz *ἐκ πολλῶν παραπτ.* fordert die Bed. «aus», es ist Bezeichnung des Ausgangspunktes, des status causae, wie sich Rothe ausdrückt. Zu *ἑνός* ergänzen auch Olsh., Rothe das neutr. *παραπτώματος*, andere zwar das masc., aber abhängig von einem zu ergänzenden *παραπτώματος*. Rück. nennt die Ergänzung aus dem nachfolgenden *παραπτωμάτων* «eine Unmöglichkeit.» Indeß kommen im hebr. parallelismus membr. Fälle vor, wo im Vordersatze ein Wort aus dem Nachsatze ergänzt werden muß, vgl. Jes. 48, 11. und Gesenius Lehrgebäude S. 853. Leichter ist jedoch jedenfalls die Ergänzung des masc. *ἁμαρτήσαντος*, es kommt *εἷς* elfmal in dem Abschnitte vor, immer in Bezug auf den einen Menschen. *Ἐκ* wechselt seine Bedeutungen nicht, wie Rück. in der 1. A. annahm. *Πολλῶν* möchten wir lieber als masc. nehmen, ex **multorum** delictis, wobei der Gegensatz besser hervortritt.

Dem richterlichen Urtheil steht nun gegenüber eine Gnadenthat, die aus dem bloß gesetzlichen Verhältniß nicht folgen würde, bei welcher man im anders gewendeten Sinne mit Jakobus sagen könnte: *κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*, Jak. 2, 13. Diese Gnadenthat nimmt den Ausgang von den Sünden Vieler, der ganzen Gesammtheit, und nichts desto weniger

schlägt sie in ein δικαίωμα um, die privative Macht der Ursünde wird durch überschwengliche Macht der Gnadenthat nicht nur aufgehoben, sondern statt dessen sogar die positive Gerechtigkeit an die Stelle gesetzt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir, im Widerspruch mit der hergebrachten Ansicht, annehmen, daß das ἐξ ἑνὸς ἁμαρτ. zunächst die Macht auf Seiten der Sünde bezeichnen soll, die jedoch, schon weil sie nur eine Macht der Privation ist, hinter der positiven Macht der Gnade zurückbleibt, dann aber auch dadurch recht in ihrer Ohnmacht manifestirt wird, daß der ganze große Umfang ihrer Wirkungen von der Gnade überwältigt wird *). — Ueber die Bed. von δικαίωμα kann man zweifelhaft seyn. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ist es bloß decretum, und am nächsten schließen sich an diese gewöhnliche Bed. Wahl, Bretschn., Köllner, Meyer, Fr., indem sie hier beim Gebrauche des Wortes eine eigenthümliche paulinische Terminologie annehmen und ein «Rechtfertigungsurtheil» darunter verstehen. Diese Fassung ist nicht unmöglich, wir führen diese Bed. auf die zurück von «Rechtfertigungsakt», es ist dann entsprechend τὸ δικαιολόγημα «das zur Rechtfertigung Beigebrachte», s. im Thes. Steph. ed. Par. s. h. v., doch fehlen hier die Belege aus dem Sprachgebrauch. Im Sprachgebr. begründet ist die Bed. iuste factum von einer einzelnen Handlung und vom Zustande = δικαιοσύνη (beide Bedeutungen Baruch 2, 17. 19. Offenb. 19, 8.). Es hat diese Fassung den Vorzug, daß δικαίωμα im 18. V. so genommen werden muß. In diesem 18. V. ist das δικαίωμα eine Handlung oder eine Beschaffenheit Christi, und so muß zunächst gefragt werden, ob dieselbe Beziehung nicht auch hier zulässig sei. Schon Calov, Wolf und neuerlich Rothe haben nun auf die Stelle in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles l. V. c. 10. verwiesen, wo δικαίωμα näher so bestimmt wird: διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον, καὶ τὸ δικαίωμα καὶ τὸ δίκαιον. Ἄδικον γάρ ἐστι τῇ φύσει ἢ τάξει· τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο ὅταν

*) Bei der hergebrachten Ansicht erscheint der Gegensatz von ἐξ ἑνὸς und ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων nur als ein formeller, denn in der Thatsache, daß das κρίμα Einen zum Ausgangspunkte hat, liegt an sich noch nichts, wodurch sie herabgesetzt würde.

πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι· πρὶν δὲ πραχθῆναι οὔπω, ἀλλ' ἄδικον. Ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα· καλεῖται δὲ καὶ τὸ κοινὸν μᾶλλον δικαιοπράγημα, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. Vgl. damit Rhetor. 1, 13.: τὰ ἀδικήματα πάντα καὶ τὰ δικαιώματα. Durch diese Stelle wird also die Bed. «Rechtsgutmachung» bestätigt, und der Lutheraner Lütke macht die Socinianer aufmerksam, daß sie also nicht behaupten dürften, das Wort satisfactio sei im N. T. nicht von der Versöhnung gebraucht. Indeß nehmen wir bei dieser Auffassung, welche Rothe mit Eifer ergriffen hat, den Anstand, daß dieser genauere Sprachgebrauch — als einen mehr singulären bezeichnet ihn auch der Philosoph — bei den Schriftstellern des N. T. doch nur in dem Falle vorausgesetzt werden dürfte, wenn jede andere Fassung des Wortes unmöglich wäre *); sollte sich jedoch auch aus dem hellenistischen Sprachgebrauch ein passender Sinn ergeben, so würde man diesen vorziehen müssen. Nun erhalten wir nicht nur einen passenden, sondern, wenigstens für V. 18., im Wesentlichen denselben Sinn, wenn wir δικαίωμα im Sinne von δικαιοσύνη nehmen. In unserer Stelle kann man dann freilich nicht an die δικαιοσύνη Christi, sondern nur an die seiner Erlösten denken, eben diese Beziehung giebt jedoch auch den passendsten Gegensatz zu κατάκριμα. Mit der großen Mehrzahl der Ausleger treten wir ihr also bei, und der Sinn ist demnach, daß durch die Gnadenwirkung Gottes die Masse aller Sünden auf einmal in einen Zustand des Gerechtseyns verwandelt worden **). Ziehen wir nun den Zusammenhang des 16. V. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in Erwägung. Ro-

*) Alle Beweiskraft würde die St. des Arist. verlieren und sich als gar nicht hieher gehörig erweisen, wenn Fr. Recht hätte, der (im Komm. zu V. 18.) δικαίωμα hier von der Strafe versteht, die auch bei uns die Justificirung des Sünders heißt und die Gutmachung des Unrechts ist. Aber diese Restringirung des Begriffes ist an jener St. nicht zulässig. Der Philosoph spricht von ganzen Gattungen von Handlungen und die Strafe ist nur eine Species jener Handlungen, welche Ausflüsse der von ihm sogenannten ausgleichenden Gerechtigkeit sind.

**) Luth. hat in der A. von 1530 „Gerechtigkeit" gesetzt, in den Ausg. von 1522 bis dahin hatte er „Rechtfertigkeit", das ist unmißdeutbarer „Zustand des Gerechtseyns."

the hat denselben so mangelhaft gefunden, daß er — schon vor ihm Crell — V. 16. als Parenthese ansehen zu müssen glaubte und V. 17. als die Begründung von V. 15.; auch Rück. zeigt sich nicht abgeneigt, dieser Ansicht beizustimmen. Es muß zugestanden werden, daß die logische Anlage des Abschnittes um vieles gewinnt, wenn wir V. 17. an V. 15. anknüpfen dürfen. Nehmen wir γὰρ explikativ, so enthält ja V. 17. eine Ausführung von V. 15. Der 16. V. enthält unleugbar einen mehr nebensächlichen Gedanken und V. 15. tritt als der Hauptgedanke mehr hervor, wenn sich der 17. V. als Auseinanderlegung desselben auch syntaktisch an ihn anschließt *). Erwägt man jedoch, daß sich in keiner Weise ein grammatisches Anzeichen einer Parenthese vorfindet, daß das καὶ am Anfange vielmehr auf Fortführung schließen läßt, daß die längeren Parenthesen bei dem Ap. überhaupt eine Seltenheit sind, so muß man wenigstens die Verpflichtung anerkennen, die Anschließung des 17. V. an den 16. zu versuchen. Das γάρ müßte sich alsdann begründend auf das δικαίωμα zurückbeziehen und bei diesem müßte in Erinnerung gebracht werden, daß es die ζωή als eine notio adjuncta mit in sich schließt. Wie zulässig nun auch diese Ansicht der Sache ist, so muß man, wie es scheint, doch gestehen, daß dieser Anschluß des 17. V. sich nur bei der Voraussetzung rechtfertigt, daß der Ap. noch den Hauptgedanken im 15. V. vor Augen hatte. So werden wir denn sagen, daß sich der 16. V. als ein corollarium an den 15. anschließe, V. 17. zwar zunächst an die letzten Worte von V. 16. anknüpfe, indeß so, daß er sich der Sache nach auch auf den Inhalt von V. 15. bezieht.

V. 17. Die vornehmsten Zeugen A E F G und Börn. haben ἐν ἑνὶ παραπτώματι, cod. D E ἐν τῷ ἑνί, cod. 47. und Orig. an einer St. ἐν ἑνὸς παραπτώματι. Wir stimmen der Vermuthung von Fr. bei, daß die Lesart des Dativ ἐν τῷ ἑνί durch diejenigen in den Text gekommen, welche vorher δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος lasen (cod. D E F G), daher auch die Varianten, und daß man um so zuversichtlicher die

*) Auch Calv. bezeichnet den 16. V. als eine specialis correctio, den 15. und 17. als generalis correctio.

Aenderung vornahm, da man das τοῦ ἑνός am Anfange des Verses wegen des nachfolgenden διὰ τοῦ ἑνός, welches auch der Syrer, Kopte, cod. 52. auslassen, für überflüssig hielt. Schließt sich V. 17. an V. 16. an, und hat man in V. 16. zu ἐξ ἑνός das Maskulinum ergänzt, so muß man um so eher hier τοῦ ἑνός erwarten. Die Argumentation wird nun auf folgende Weise fortgeführt: « Aus den Sünden Vieler geht durch die Gnade ein Zustand der Rechtfertigung hervor; denn nach der überschwenglichen Kraft der Gnade wird sich ohne Zweifel, wenn die Erlöseten an das Ziel gelangt sind, herausstellen, daß das Leben eine stärkere Gewalt in ihnen äußern wird, als der Tod in den natürlichen Menschen. » Dieser Gedanke wird vom Ap. auf eine solche Weise ausgesprochen, daß man wahrnimmt, wie sehr der Gedanke bei ihm auch auf die Form der Rede einwirkt: noch einmal hebt er durch das τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι, wie schon in V. 16. hervor, wie groß die privative Kraft der ursprünglichen Sündenthat gewesen und wie die Ueberschwenglichkeit der Gnade desto mehr hervortritt, wenn sie im Stande war, einer so starken privativen Kraft das Gegengewicht zu halten. Das διὰ τοῦ ἑνός dient dazu, das parallele Verhältniß wieder in's Gedächtniß zu rufen, welches in dieser Hinsicht zwischen Adam und Christus statt gefunden, das ἐβασίλευσε bezeichnet die Todesmacht als eine despotische, durch welche der Mensch in den Zustand der Unfreiheit versetzt wird, und da andererseits das Leben eine freimachende Kraft hat, so ist in dem Gegensatze nicht von der Herrschaft des Lebens, sondern von der Herrschaft der Lebendiggemachten die Rede. Diese Herrschaft ist aber bis jetzt eine noch unvollkommene und so gebraucht Paulus von ihr nicht das Präteritum, sondern das Futurum. Es wird diese Herrschaft durch das neue Princip des Lebens erlangt, und wird andererseits erst recht sichtbar in der Qualität der ζωὴ αἰώνιος (V. 21.), daher hat man denn ζωή doppelsinnig sowohl auf das Leben als Princip als auf das Leben als Zustand der dereinstigen Vollkommenheit zu beziehen; eine zu abstrakte Exegese wird hier das Erstere leugnen, allein auch in K. 8, 2., wo es heißt, daß die Erlösung von dem νόμος τ. θαν. durch das πνεῦμα τ. ζωῆς (ἐν χριστῷ) geschehen, erscheint das Leben als Princip, als

sittliches Lebensprincip, denn es bildet ja auch den Gegensatz zu *νόμος τ. ἁμ.* und dieses Princip wirkt erst Leben des *πνεῦμα*, dann Leben des *σῶμα θνητόν*, R. 8, 10. 11. Wodurch der Sieg vermittelt werde, wird im Gegensatz zu dem Princip der Todesmacht ebenfalls angegeben, und zwar so, daß bei dieser Angabe die Ueberschwenglichkeit der Gnadenmacht hervorgehoben wird, die mehr thut, als bloß negativ die Sündenmacht aufheben, daß ferner die Qualität des von der Gnade ausgehenden Geschenks durch den Zusatz von *τῆς δικαιοσύνης* deutlicher bezeichnet wird, als im 15. V., und endlich, daß auch eine Andeutung auf die Mitwirkung der Erlöseten sich in dem *λαμβάνοντες* ausspricht. Der Reichthum an Beziehungen und Ideen ist in diesem 17. V. so groß und zugleich so deutlich, daß er für den Ausleger eine ernste Warnung enthält, wenn der Reichthum und das Treffende in den vorhergehenden Aussprüchen ihm minder deutlich geworden seyn sollte, nicht sofort auf absprechende Weise die Schuld in dem Apostel zu suchen, sondern vielmehr bescheiden und beharrlich in dem Bemühen einer immer tieferen Ergründung fortzufahren.

Daß das *διὰ τοῦ ἑνός*, um es hervorzuheben, noch einmal wiederholt wird, kann um so weniger befremden, wenn der Ap. die Absicht hatte, den Gegensatz, den wir am Schlusse des Verses finden, ihm gegenüberzustellen. So finden wir *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* 2 Kor. 12, 7. am Schlusse des Verses noch einmal wiederholt, obwohl es dort ebenso nach falscher Krisis von einigen Autoritäten ausgelassen wird, wie hier das *διὰ τοῦ ἑνός*, vgl. Eph. 6, 19. Auch Matth. 26, 24. kann verglichen werden, wo Weber die überflüssig scheinende Beisetzung des *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος* dazu benutzte, das Anstößige der Stelle zu entfernen und *αὐτῷ* auf das vorangegangene *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu beziehen. Es ist aber auch darauf zu achten, daß das *διὰ τοῦ ἑνός* an dieser Stelle ein anderes Kausalitätsverhältniß angiebt, als das *τῷ παραπτώματι τοῦ ἑνός*; wiewohl nämlich der Dativ eben so wohl als *διὰ* c. gen. zur Angabe des Mittels dient, so findet doch da, wo er neben *διὰ* c. g. vorkommt, der Unterschied statt, daß dieses das entferntere, der Dativ das nähere Mittel bezeichnet, so ist denn die Sünde das unmittelbare Princip des *θάνατος*, der

sündigende Mensch das vermittelnde Princip. Zu dem Aorist ἐβασίλευσε bemerkt Bengel: Sermo praeteriti temporis ex oeconomia gratiae respicit in oeconomiam peccati, ut mox regnabunt futurum ex oeconomia peccati prospic.t in oeconomiam vitae et vitae perennis. Es ist dieß eine geistreiche Auffassung, die wahrere ist indeß wohl die, daß der Ap. hier, wie V. 15. auf die ganze frühere Zeit blickt, nachher aber das Futurum mit Bedacht statt des Präsens setzt, weil die βασιλεία des θάνατος noch nicht wirklich aufgehoben, sondern nur gebrochen ist (vgl. 8, 11.). Πολλῷ μᾶλλον glauben wir hier nicht wohl anders als logisch nehmen zu dürfen, da wir dem Gedanken keine rechte Wahrheit abgewinnen können, daß die Herrscherkraft der Erlöseten dem Grade nach die Herrschaft des θάνατος übertreffen werde. Das Particip. λαμβάνοντες praes. mit dem Artikel ist nicht als Substantiv zu fassen, wie Fr., Meyer «die Empfänger», sondern mit Rothe, de W. als das Fortgehende der Aneignung bezeichnend; das Moment der Selbstthätigkeit liegt darin, auch wenn man nicht auf die Bed. capere zurückgeht (Phil. 2, 7. 3, 12. 2 Kor. 11, 20.), sondern es = δέχεσθαι recipere nimmt (Joh. 1, 12.). Bei ἡ ζωή könnte man, wie gesagt, einseitig die Bedeutung des ewigen Lebens oder auch des innern Lebensprincipes festhalten, doch ist hier die Annahme einer Prägnanz des Sinnes und einer Vereinigung beider Beziehungen höchst angemessen und die sonstige Prägnanz des paulinischen Sprachgebrauchs spricht ebenfalls dafür. De W.: «ζωή ist Gegensatz von θάνατος und zwar nicht bloß leiblich, sondern auch geistig sittlich, so wie auch in dem θάνατος das διὰ τῆς ἁμαρτίας V. 12. eingeschlossen liegt.» Derselbe Ausleger bemerkt zu βασιλεύσουσι: «es bezeichnet auch sonst (2 Tim. 2, 12.) die Seligkeit, theils in objektiv-theokratischer (Offb. 20, 4. 22, 5.), theils in subjektiv-sittlicher Bedeutung, weil herrschen höchste Entwickelung der Freiheit und höchste Befriedigung aller Triebe ist.»

V. 18. Die Schlußformel ἄρα οὖν, von Paulus wider den klassischen Gebrauch (s. Heind. zu Protag. S. 497.) häufig an den Anfang der Sätze gestellt (7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18.), führt nach Entwickelung der Differenzen wieder auf die Parallele

zurück. Das einfache *ἐγένετο* wird von Koppe, Win., Mey. ergänzt, wogegen Batabl., Reiche, Fr., Rück., weil der Ap. aus V. 16. u. 17. argumentire, das bestimmtere *τό κρίμα ἐγένετο* und *τὸ χάρισμα ἐγένετο* oder *γενήσεται* suppliren zu müssen glauben. Daß der Ap. aus V. 16. 17. argumentire, kann man streng genommen nicht sagen. Will man sich streng ausdrücken, so wird man sagen müssen, das schon in V. 12. angedeutete parallele Verhältniß wird unter der in V. 15—17. entwickelten näheren Bestimmtheit aufgeführt: um so weniger möchten wir die Meinung vertreten, daß von dem Ap. bei Schreibung dieses Satzes das *τὸ κρίμα ἐγένετο* und *τὸ χάρισμα ἐγένετο* deutlich gedacht worden sei; anders würde es sich verhalten, gäbe dieser Satz nur eine Zusammenfassung des Inhaltes von V. 15—17. Große Divergenz der Ansicht herrscht darüber, ob hier *ἑνός* als gen. masc. oder neutr. zu fassen sei. Das Letztere ist die Annahme von Beza, Clericus, Rück., Rothe, welcher letztere sich allerdings nicht ohne Schein darauf beruft, daß *ἑνός*, wo es vorher von dem Menschen stand., V. 15. 17. den Artikel hatte. Indeß ist dieß immer noch nicht entscheidend; für die entgegengesetzte Ansicht dürfte namentlich sprechen, daß sich dem *ἓν δικαίωμα*, wie wir sogleich sehen werden, kein passender Sinn abgewinnen läßt, und daß doch V. 19. *διὰ τ. παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* als Wiederaufnahme des hier Gesagten erscheint. Hat man in V. 16. auch das *ἐξ ἑνός* als masc. genommen, so hat sich das *εἷς* in dem ganzen vorherigen Abschnitt nur auf den einen Menschen bezogen, und dieß ist mit dem Hauptmomente in V. 12. *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* in Uebereinstimmung. Wir bleiben demnach mit der Mehrzahl der Ueberss. und Komm. (It., Vulg., Pesch., Erasm., Luth., Calv., Fr.) bei der Fassung als masc. Was ergiebt sich für *ἑνὸς δικαιώματος* als Sinn, wenn man *ἑνὸς* als neutr. nimmt? Die älteren Ausleger übersetzen «Rechtfertigung», Mey. im Sinne übereinstimmend «Rechtfertigungsspruch»; dagegen wird eingewendet, daß *δικαίωμα* nicht zur Bezeichnung des Aktes der Rechtfertigung (*δικαίωσις*) stehen kann. Dieser Einwand ist nicht hinlänglich begründet*), aber der Meyerschen, wie der älteren Fassung

*) Allerdings hat die Endung -*μα*, vom perf. pass. entstanden,

ist entgegen, daß der That des ersten Menschen gegenüber hier eben so wie V. 19. eine That Christi und nicht Gottes erwartet wird. Sowohl sach- als sprachgemäßer sind daher die Auffassungen von Beza, der wie Beng. iustificamens, iustificamentum überträgt, und von Piscator, wonach δικαίωμα das einzelne recte factum des Todes Christi bezeichnen soll, so auch Usteri S. 257. und Rothe. Der Einwurf, daß nach Rothe's eigenem Geständniß (nicht so Piscator) ὑπακοή in V. 19. einen umfassenderen Sinn hat, ist nicht entscheidend, da ja doch diese ὑπακοή in der freiwilligen Aufopferung Christi ihre ἀκμή erreichte (Phil. 2, 8. Hebr. 10, 7—9.). Wir aber weisen sie zurück, theils, weil es angemessener ist, hier dieselbe Bed. des Wortes beizubehalten, die sich uns für V. 16. als die richtige ergeben hat, theils, weil wir uns überzeugt haben, daß ἑνός richtiger als masc. genommen wird. Hat nun δικαίωμα die Bed. von δικαιοσύνη, so stehen die Bezeichnungen παράπτωμα und δικαίωμα in diesem Verse zu παρακοή und ὑπακοή im Folgenden in dem Verhältniß, daß diese letzteren mehr das Wesen, den Begriff, die ersteren mehr die Thatsache aussprechen. Der Umfang von δικαίωμα ist demnach derselbe wie von ὑπακοή, und so wie dieses von den kirchlichen Dogmatikern in der Regel auf die obedientia activa und passiva Christi zugleich bezogen wurde, so gilt dieß auch von jenem; daß dem Leiden Christi ein Thun zu Grunde liegt, ist nicht erst von Schleiermacher gezeigt worden, sondern auch schon J. Gerhardt stellt dem Satze Piscator's obedientiae nomine intelligi passionem et mortem Christi mit Beziehung auf unsere Stelle die Antwort entgegen: Imo vero obedientia πρώτως καὶ κυρίως actionem respicit, sine qua ne cogitari qui-

---

pass. Bed., allein sie kommt auch in aktivem Sinne vor, am öftesten um einen einzelnen Akt zu bezeichnen: τὸ βάπτισμα = ἡ βάπτισις, τὸ πλήρωμα νόμου für πλήρωσις Röm. 13, 10. und ἐλπίδων (Philo de Abrah. S. 387 Fr.), τὸ ἴαμα der einzelne Akt der Heilung 1 Kor. 12, 9. 28., τό θεράπευμα der einzelne Akt des θεραπεύειν (Xenoph. Cyrop. 5, 5, 28.), τὸ καύχημα für ἡ καύχησις (Pindar. Isthm. 5, 65. Hebr. 3, 6.), τὸ δίδαγμα „das Belehrende", s. Pass. ed. 4., in Eur. fragm. Sisyph. I. V. 25. ed. Beck.

dem potest; definimus igitur hanc obedientiam ex Hebr. X. 5 et sqq. quod sit voluntaria Christi mediatoris actio, qua cum delectatione voluntatem Patris coelestis fecit ad nostri sanctificationem (Loc. theolog. T. VII. S. 66.). Von Schleiermacher aber wurde darauf hingewiesen, daß dem Thun Christi wiederum ein Mitleiden zu Grunde liege, insofern seine gesammte Thätigkeit durch das Mitgefühl mit der Schuld und dem Elend der Menschheit hervorgerufen wurde. Dafür, daß die ὑπακοή den specifischen Inhalt des ganzen δικαίωμα Christi umfaßt, verweist Rothe auf die Stellen Joh. 4, 34. 5, 19. 20. 30. 8, 29. 10, 17. 18. 12, 49. 50. 14, 31. Matth. 26, 39. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8., wozu wir noch hinzufügen Hebr. 10, 7. — Die δικαίωσις bezeichnet eben so, wie κατάκριμα die göttliche Thätigkeit, sowohl nach der Seite der justitia forensis, als der justitia physica, wie denn beides auch genau zusammenhängt, insofern durch Vermittelung des Glaubens der Christus für uns ein Christus in uns wird, und sich der Christ des ersteren so lange getröstet und an demselben kräftigt, bis der letztere völlig ausgeboren ist (Gal. 2, 20. 1 Kor. 15, 27. 28.). Die ζωή steht in demselben Verhältniß zur δικαίωσις, wie der θάνατος zum κατάκριμα; der gen. mag daher als g. effectus oder qualitatis gefaßt werden; die ζωή ist wie V. 17. theils Bezeichnung des schon gegenwärtig wirkenden Princips, als auch des endlich daraus resultirenden Zustandes der ζωή αἰώνιος, vgl. V. 21. und Kap. 6, 4—8., welche Stelle zeigt, wie das Eine in's Andre übergeht. — Noch bleibt eine eben so wichtige, als schwierige Frage übrig, die Frage, ob der Ap. durch das πάντες an unsrer Stelle die dereinstige Wiederbringung Aller lehre — eine Frage, bei welcher die älteren kirchlichen Ausleger nicht alle entstehenden Bedenken beseitigt haben. Halten wir uns zuvörderst innerhalb der Grenzen des vorliegenden Ausspruchs, so steht allerdings nichts entgegen, die Kraft der Rechtfertigung nur von ihrer objektiven Seite zu fassen und das Moment ihrer sufficientia hervorzuheben, wie dieses in allen den Stellen geschieht, wo von der Versöhnung der ganzen Welt die Rede ist, 2 Kor. 5, 15. 1 Joh. 2, 2.; man erklärt alsdann die justificatio mit Coccejus als attributio et

addictio juris accedendi ad deum et petendi vitam*). Allein mehr als die bloße sufficientia scheint im 19. V. zu liegen, wo das Fut. δίκαιοι κατασταθήσονται nur von der efficientia verstanden werden kann. Unzulässig ist diejenige Fassung des Fut., welche sich bei den älteren Auslegern findet, welche es von der continua vis Christi in suis iustificandis erklären (Beza), oder es mit dem Namen eines praesens durabile bezeichnen, wie Grot., Cal., vgl. Luth. Uebers. Die neueren erkennen an, daß es wie K. 3, 30. gefaßt und auf den jenseitigen Gerichtsakt bezogen werden müsse. Das Fut. βασιλεύσουσι V. 17. läßt erkennen, warum sich P. hier nicht, wie im Vorhergegangenen V. 15. 16. 18., wo er die Rechtfertigung nach ihrer objektiven Seite als ein schon geschehenes Faktum dargestellt hatte, wodurch ein für alle Mal das Verhältniß der Menschen zu Gott geändert sei, des Aorists bedient hat. Das Fut. bezeichnet hier die faktische Realisirung der Gerechtigkeit, das Uebergehen der ζωή und δικαιοσύνη Christi auf die Gläubigen**); merkwürdig ist in dieser Hinsicht der paulinische Ausdruck Gal. 5, 5., wonach die δικαιοσύνη — was man gerade bei ihm nicht erwarten sollte — Gegenstand der Hoffnung genannt wird, vgl. zu K. 8, 24. Wie aber auch das Fut. gefaßt werde, in jedem Falle bezeichnet es einen realen Antheil der Individuen an Christi Gerechtigkeit, gleichwie das κατεστάθησαν auf der andern Seite

*) Schon Thomas Aq.: quamvis possit dici, quod iustificatio Christi transit in iustificationem omnium hominum quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedit in solos fideles.

**) Hat doch nicht einmal Orig. — so viel wir wenigstens aus der lat. Uebers. ersehen können — grammatische Schärfe genug angewandt, um zu erkennen, daß das οἱ πολλοί mit dem Art. der von ihm vertheidigten ἀποκατάστασις nicht entgegenstehe. Schon bei ihm begegnen wir der in neuester Zeit von Rothe ergriffenen Auskunft, im Blick auf das πάντες einerseits und das οἱ πολλοί andererseits von der St. zu sagen, was Sokrates von Heraklit: οὐ λέγει οὐδὲ κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Potest fieri, spricht er zu V. 19. ut — P. volens mysteria secretiora contegere, quos alibi omnes dixerat, alibi multos ponat, ne forte si — subiunxisset: ita et per unius obedientiam iusti constituentur omnes, videretur ex hujusmodi promissionis securitate resolvere animos eorum, quibus expedit esse sub metu.

einen realen Antheil an der *ἁμαρτία* des ersten Adam bezeichnet. Ist dem so, auf welche Weise kann man sich der Folgerung der *ἀποκατάστασις* aus diesen Worten des Apostels entziehen? Die orthodoxen Ausleger hätten sich wohl entschlossen, *οἱ πολλοί* nur von der Mehrzahl zu nehmen und es auf die electi (so die ref. Kirche) oder auf die credentes (so die luth. Kirche) zu beziehen *). Allein diese Auskunft, welche sie sonst auch bei dem *πάντες* gebrauchen, wo es ihnen entgegen steht, konnte gerade hier der orthodoxen Ansicht nicht zu Gute kommen, denn, sobald man auf der Seite der Erlösten es urgiren wollte, — welche überdies nach reformirter Lehre nicht multi, sondern pauci sind Matth. 7, 14. — so machte sich auf der andern Seite die pelagianische, socinianische und arminianische limitirende Fassung der universellen Sündhaftigkeit geltend und betrachtete Abel, Henoch und Andere als sündlos, ja bei Pel. selbst ist das Interesse, auf der Seite der Sünde und Verdammniß die Universalität zu limitiren, zugleich auch um das Kirchendogma von der ewigen Verdammniß zu retten, so groß, daß er auch V. 18. das omnes mit den Worten beschränkt: omnes autem dicens, non generaliter dicit, sed uniuscuiusque partis significans multitudinem. So hat denn zwar Luth. nur «viele» übersetzt, statt die Vielen, aber die Ausleger mußten doch den universellen Umfang des Wortes anerkennen. Geschieht nun dieses, so läßt sich nicht einsehen, wie man der Folgerung der Apokatastasis entgehen könne. Auch Olsh. — wenn er in der Anmerkung zu V. 19. sagt: «Da von Christo, wie von Adam, gleichmäßig *οἱ πολλοί* gesagt ist, d. i. *πάντες*, muß man, um der Wiederbringung auszuweichen, sagen, daß hier von der göttlichen Absicht im Erlösungswerke, nicht vom Erfolge die Rede ist» **). — bekennt damit eigentlich nur seine Rathlosigkeit, denn man wird mit Rothe S. 154. entgegnen: «Was wir vorhin als bloße reale Möglichkeit ansahen, wird hier in V. 19.

*) Cocc.: futurum dicit respectu promissionis, imo etiam consummationis, quae fiet in novissimo die. Calixt: comparat quis omnino effectus sit gratiae Christi. Abäl. verweist auf 1 Joh. 3, 2. und Kol. 3, 3.

**) Calixt: ex intentione benefacientis.

als ein realer, subjektiver Zustand dargestellt! Zudem, wer würde sich doch zur Bezeichnung der bloßen realen Möglichkeit des Fut. bedient haben — vollends einem Präter. gegenüber.» Wirklich sieht sich Rothe zu jener der Kirchenlehre widersprechenden Folgerung hingetrieben und vermag dem Texte nur so viel abzudingen, daß er die assertorische Aussage des Apostels als Vermuthung fassen zu können glaubt; seine Erklärung S. 155. ist nämlich diese: «Die wahre Sachlage ist demzufolge diese: Völlig bestimmt und unzweideutig will der Ap. nur die reale Möglichkeit der Beseligung Aller durch Christi δικαίωμα aussagen, allein dabei will er doch zugleich mit völlig bewußter Absicht (und er erreicht diese Absicht durch das γάρ einerseits und durch das zweimalige οἱ πολλοί andererseits) in dem Leser die bestimmte Vermuthung erregen, daß auch die geschichtliche Verwirklichung jener realen Möglichkeit mitgemeint seyn möge; aber auch eben nur als Vermuthung, die er durchaus nicht soll aus dem Gebiet der bloßen Wahrscheinlichkeit in das der Evidenz hinüberziehen können. Gewiß, die meisterliche Kunst in der Durchführung einer so fein nüancirten Intention ist wohl zu bewundern.»

In der Annahme so feiner Absichtlichkeit bei dem Ap. kann ich, wie früher in der Einleitung S. 29 f. ausgesprochen worden, meinem verehrten Freunde nicht beistimmen; eher, scheint es, muß man geradezu bekennen, daß der Ap. im Hinausblick auf das letzte Ziel aller Entwickelung die endliche Rechtfertigung Aller lehre. Ein solches Zugeständniß zu machen, wird der Ausleger jedoch Bedenken tragen müssen und zwar nicht bloß wegen des Widerspruchs einer solchen Annahme mit der Lehre der Kirche in allen Zeiten und Abtheilungen, sondern auch, weil es den Ap. zu sehr mit sich selbst in Widerspruch bringen würde. Es ist wahr, daß auch andere Aussprüche desselben die allgemeine Restitution zu lehren scheinen, namentlich in unserm Briefe K. 11, 32. und 1 Kor. 15, 22. 28. Die Auslegung der erstgenannten St. wird jedoch zeigen, daß sie in der That nicht der Apokatastasis zum Stützpunkte dienen kann, und was die Stellen des Briefs an die Kor. betrifft, so läßt sich mit Grund behaupten, daß der Ap. in jenem Abschnitte nur die verschiedenen Momente der Entwickelung des Gottes-

reichs bis zu seiner Vollendung angiebt, ohne auf die Ausgeschlossenen Rücksicht zu nehmen. Vom ewigen Verderben neben der Seligkeit der Mitglieder des Gottesreichs spricht im Einklange mit den bekannten Worten Christi Paulus in der Stelle 2 Thess. 1, 9. Welcher Ausweg bietet sich nun aber dar, wenn bei unserer Stelle der Folgerung der allgemeinen Restitution entgangen werden soll? Οἱ πολλοί heißt an sich nur die Menge oder die Meisten (Walck. diatr. S. 217., unter den Exegeten hat Er. Schmid zu dieser St. über die Bed. von οἱ πολλοί mit Gelehrsamkeit gesprochen), hier jedoch, wo der Artikel auf eine schon bekannte Masse hinweist, sind es eben die πάντες, die nur im Gegensatze zu dem εἷς in der Qualität der Vielheit erwähnt werden; nun bezeichnet freilich auch πάντες nicht nothwendig die Allheit (vgl. schon die Bem. des Prädestinatianers Servatus Lupus zu 1 Tim. 2, 4. in Neander's Kirchengesch. IV. S. 437.), aber wie gesagt, die Parallele mit dem ersten οἱ πολλοί steht hier der Limitation entgegen. Einen eigenthümlichen Ausweg hat Aug. eingeschlagen de natura et gratia c. 48. und c. Julian. l. IV. c. 42. An der ersteren Stelle sagt er: in eo quod dictum est per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae, nullus praetermissus est: non quia omnes in eum credunt et baptismo eius abluuntur, sed quia nemo iustificatur nisi in eum credat et baptismo abluatur. Itaque omnes dictum est, ne aliquo modo alio praeter ipsum quisquam salvus fieri posse credatur. Sicut enim uno litterarum magistro in civitate constituto, rectissime dicimus, omnes iste hic litteras docet, non quia omnes cives litteras discunt, sed quia nemo discit nisi quem ille docuerit: sic nemo iustificatur nisi quem iustificat Christus. Die scharfsinnige Auskunft kommt eigentlich nur darauf zurück, daß sie den Nachdruck auf die Worte διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνός zu legen gebietet, aber abgesehen davon, daß dann doch immer die Aussage einer dereinstigen faktischen Rechtfertigung der οἱ πολλοί stehen bleibt, ist doch auch unleugbar, daß das logische Hauptmoment hier in der weitgreifenden Wirksamkeit auf der einen wie auf der andern Seite liegt und keinesweges in der vermittelnden Ursache,

durch welche diese Wirksamkeit herbeigeführt wird. So dürfte denn also die einzig mögliche Auskunft die bleiben, daß man, ohne von dem οἱ πολλοί etwas abzudingen, das δίκαιοι κατασταθήσονται bedingungsweise faßte, nämlich unter Voraussetzung des Glaubens, wobei es freilich immer noch den Anschein behält, als ob der Ap. die Möglichkeit des Glaubens bei Allen voraussetze, und diese zu leugnen, ist ja auch kein Grund. Das οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις (2 Thess. 3, 2.), welches ja nur von einem bestimmten Zeitpunkte spricht, kann nicht zum Beweise des Gegentheils angeführt werden. Merkwürdig ist die Hervorhebung der Bedingung des Glaubens auf der Seite der Erlösten in einer Stelle, wo ebenfalls den πάντες der Sündenwelt die Erlösten gegenüber gestellt werden, Gal. 3, 22.: συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν; hier wird man doch eher geneigt seyn, sich neben denen, welche diese Bedingung erfüllen, auch solche zu denken, die sie nicht erfüllen. Mit unserer vorliegenden Stelle läßt sich namentlich 2 Kor. 5, 14 f. vergleichen, wo folgendermaßen zu übersetzen ist: «Denn die Liebe Christi drängt mich, nachdem ich einmal zu der Einsicht gekommen, daß wenn Einer für Alle gestorben ist, nun diese Alle (οἱ πάντες) geistig mitgestorben sind, und zwar ist er deßhalb für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht ferner mehr sich selbst leben (diesem selbstischen Leben sind sie nämlich abgestorben), sondern dem, der für sie gestorben ist.» Hier hat man sich, wie man sieht, bei dem ἀπέθανον die Bedingung dazu zu denken: «insofern sie nämlich mit dem Glauben auf diese Thatsache eingehen.»

Unter den früheren Vertheidigern der Apokatastasis hat sich nach der Angabe von Petersen in dem von ihm anonym herausgegebenen großen Werke: «Das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge» 1701. Fol. I. 95. die bekannte Mystikerin Antoinette Bourignon auf diesen Ausspruch des Ap. berufen. Petersen selbst legt, wie schon Orig., alles Gewicht auf 1 Kor. 15, 22—28.; er sagt, daß dort V. 22. ζωοποιηθήσονται nur von einer göttlichen das ganze Geschlecht herstellenden Thätigkeit verstanden werden könne, die jenseit jenes

Zeitraumes des Gerichtes liege, wo eine ἀνάστασις ζωῆς καὶ κρίσεως stattfinde (Joh. 5, 29.). Die Origenistische Lehre eines intelligibeln Sündenfalls im Zustande der Präexistenz hat neuerdings in Benecke einen Vertreter gefunden, der denn auch hier in V. 18. einen unzweifelhaften Beweis für die Herstellung aller derer sieht, welche jetzt als Menschen auftreten, in dem οἱ πολλοί aber die absichtsvolle Andeutung findet, daß nicht eben Alle, welche in dem früheren Zustande mit den Menschen verbunden waren (Engel?), gefallen seien.

V. 19. Wir fassen mit Rothe das γάρ nicht bloß als «nämlich», sondern als begründend. Der 18. V. hatte die Wirkung des Sündenfalls und der Erlösung von der objektiven Seite dargestellt, der 19. V. zeigt, daß subjektiv ein reales Sündhaft- und Gerechtwerden eintritt, wodurch denn das, was der 18. V. von der realen Möglichkeit ausgesprochen hatte, als unzweifelhaft erwiesen wird. Der Sündenfall wird seinem Wesen nach bezeichnet, indem er unter der Qualität der παρακοή aufgefaßt wird, und dieß ist das Wesen aller Sünde, die Fixirung des Einzelwillens gegenüber dem allgemeinen Gesetze des Willens Gottes, — Aug. de pecc. mer. et rem. l. II. c. 19.: praecedit in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam — alle Heiligkeit wird in der Qualität des Gehorsams als die freiwillige Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen gefaßt. Der größte Theil der Ausleger, welche das ἥμαρτον in V. 12. von dem Strafbarwerden verstanden, haben ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν auch hier von dem Strafbarwerden erklärt, s. oben V. 12. — Aus der Bed. von ἁμαρτωλοί ließ sich diese Bed. nicht gewinnen, aber aus dem Verb. konnte man es: «sie wurden dargestellt als Sünder», d. i. sie erschienen so, insofern sie gestraft wurden. Auch die imputatio peccati Adamitici konnte man aus den Worten ableiten: «sie wurden zu Sündern gemacht.» Da aber das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12. nicht auf Anrechnung fremder Schuld, sondern auf ein reales Sünderwerden führt, so muß dieß auch hier erwartet werden. Die Bed. der intransf. temp. des Akt. von καθίστημι ist an mehreren Stellen die von εἶναι, und die Bed. des Pass. καθίσταμαι «gemacht

werden» schwächt sich zu der Bed. «werden» ab, so jedoch, daß dabei der Faktor des Werdens als ein von außen kommender zu denken ist. So in den von Wetst.*) und Fr. angegebenen Beispielen aus Thukyd. B. 2. K. 51. u. 65., desgl. in einer Stelle der Quaest. ad Orthod. qu. 114. Opp. Just. p. 489.: εἰ τὸ εἶναι τῇ δυνάμει τοῦ εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ καθέστηκεν ἔλαττον, πῶς ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς πρὸ τῆς τοῦ κόσμου ποιήσεως, ποιητὴς ὢν δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ, τῷ τῆς ἐλαττώσεως οὐχ ὑποπίπτει ὀνόματι; Mit Scharfsinn nimmt Rothe zwischen ἐστίν und καθίσταται den Unterschied an, daß das letztere ein «wirklich» mit in sich schließe und erklärt danach Jak. 4, 4.: «Die Freundschaft der Welt ist an sich (ἐστὶν) Feindschaft Gottes; wer also der Welt Freund seyn (εἶναι) wollte, der ist (eben hierdurch — eben durch dieses Verhältniß, in welches er zur Welt tritt — schon) wirklich Gottes Feind geworden (καθίσταται).» Auch aus Makarius Homilien bringt er noch ein Beispiel hiefür bei. Insofern das Wort dem lateinischen sisti «sich erweisen»**) entspricht, so wird sich allerdings an mehreren Stellen die Bedeutung jenes bestimmten Nebenbegriffs darin nachweisen lassen. — Der Inhalt des zweiten Gliedes ist zu V. 18. erläutert worden.

3) V. 20. 21. **Bedeutung des Gesetzes, das zwischen dem Sündenfall und der Erlösung in der Mitte steht.**

V. 20. Wie schon die griechischen Ausleger bemerken, so wäre diese Ausführung des Apostels unvollkommen gewesen, wenn er die Bedeutung des Gesetzes unerwähnt gelassen hätte. Er hatte von Adam und Christus als den sittlichen Wendepunkten der Welt gehandelt: stand denn die Oekonomie des Gesetzes in einem wesentlichen Verhältnisse zum Menschengeschlechte? Nach der schon im Brief an die Galater ausgesprochenen Ansicht des

*) Wetstein hat Isokr. und Thukyd. citirt, aber es ist ihm hier, wie auch noch sonst einigemale, begegnet, daß er beim Abdrucke die für genauere Angabe des Citats leergelassenen Stellen auszufüllen vergessen hat. Aus Isokr. vgl. Paneg. c. 21.: καὶ μηδεὶς οἰέσθω μ' ἀγνοεῖν ὅτι καὶ Λακεδαιμόνιοι περὶ τοὺς καιροὺς τούτους πολλῶν ἀγαθῶν αἴτιοι τοῖς Ἕλλησι κατέστησαν, ebendas. c. 9. u. 15.

**) Diese Bed. dürfte mit Schultheß (s. dessen Komm. z. d. St.) auch Jak. 3, 6. anzunehmen seyn.

Apostels kam; allerdings dem Gesetz nicht die Dignität eines Faktors zu; er zeigt Gal. 3., daß schon den Patriarchen eine Oekonomie des Glaubens verheißen worden, und weist daselbst V. 19. 23. dem Gesetze nur die Dignität eines custos bis auf die Zeit der Erfüllung an. Auch hier verfährt er ähnlich und giebt dem Gesetze nur die Bedeutung, die Sünde zur vollen Energie zu bringen. Das compos. παρειςῆλθεν hat die verschiedensten Auslegungen erfahren; von Chrys., Theoph., Erasm., a Lap. wurde ihm die Bed. eines πρόςκαιρον beigelegt, so daß das παρά die Bestimmung hätte, den pädagogischen und daher vorübergehenden Charakter des mosaischen Institutes zu bezeichnen, es dürfte sich jedoch diese Bed. aus dem Sprachgebrauch nicht rechtfertigen lassen, und wir werden sehen, daß auch Chrys. als Bedeutung vielmehr diejenige angenommen hat, welche auch wir für die richtige halten. Παρά in den comp. neben, und häufig hat dieses neben den Sinn von heimlich, wie ὑπό in comp. Da diese Bed. Gal. 2, 4. vorkommt, so ist nicht zu verwundern, wenn man sie auch hier erwartete; nun übersetzen It., Vulg.: subintravit, und dieses nehmen auch die Neueren im Sinne von clam irrepsit — ob mit Recht, fragt sich indessen. Dann hätten doch kaum die Uebers. einen befriedigenden Sinn damit verbinden können. Die Semler'sche Erklärung: quasi viribus diffisa suis ist ingeniös, aber zu subtil, die von Ludw. de Dieu: simulac pecc. oblique intravit (nach der Glosse des Suidas τὸ μετ' ἄλλου πλαγιάσαντος συνειςελθεῖν), una cum pecc. irrepsit clam jus, auctoritas ac dominium legis, greift, auch wenn sie sonst nichts gegen sich hätte, nicht in den Zusammenhang ein. Eher haben wohl die latein. Uebers. das Wort bloß im Sinne von «dazu eintreten» gesetzt, wie subvenire = supervenire, diesen Sinn drückt wenigstens Pel. aus. Nur die Bed. nebeneinkommen (Luth., Beza) läßt sich im griech. Texte rechtfertigen, indeß läßt sie auch wieder mehr als eine Auffassung zu. Das «nebenein» wird im Sinne von «dazwischen» — nämlich zwischen Christus und Adam — genommen (Theod., Calv.), Pelag., Abäl., Heum.: «neben dem natürlichen Sittengesetze», Beza, Fr.: «neben der Sünde» — in der Absicht nämlich, um sie zu schärfen. Im letzteren Falle wäre προς-

ετέθη Gal. 3, 19. text. rec. zu vergleichen, wiewohl dann eben auch hier πρός und nicht παρά erwartet werden würde, wenn man nicht etwa sagen will, der Ap. habe noch auf das εἰςῆλθεν V. 12. zurückgeblickt. Durch den Sprachgebrauch wie durch den Zusammenhang erscheint die Auffassung am meisten gerechtfertigt, nach welcher das Wort den Eintritt des unwesentlichen, nebensächlichen Institutes bezeichnet (Reiche, Rothe, auch Chrys.*)). Sehr richtig bemerkt schon Reiche: «Der Ap. will andeuten, daß es dem von Adam begonnenen Gange der menschlichen Schicksale keine andere Richtung angewiesen habe, sondern in demselben Geleise daneben fortgegangen sei, ja den Lauf der traurigen Wirkungen der Sünde gefördert habe.» Die erklärenden Worte setzen indessen die von den griech. Auslegern vertheidigte ekbatische Auffassung von ἵνα voraus, welche wir gerade hier nicht anerkennen können, da ja der Kontext erfordert, daß die göttliche Absicht bei der Einführung des Gesetzes angegeben werde. Es fragt sich jedoch, in welchem Sinne der Ap. die Vermehrung der Sünde als Zweck des Gesetzes bezeichnet habe? Beza verwirft die Uebersetzung der Vulg. und des Erasm.: ut abundaret als nicht ausdrucksvoll genug, und setzt an die Stelle: ut amplificaretur, welches er erklärt: ut auctior fieret, quam prius. Ebenso Kölln., Meyer, Rück., Fr.: Quare ut maxima existeret div. clementiae largitas, h. e. ut genus humanum in vitam restitueretur, lege per Mosen promulgata peccata multiplicanda erant, quorum permultorum venia maximam div. clementiae largitatem manifestaret. Wäre dieses der Gedanke des Apostels, so wäre es freilich ein irrationaler, welcher der objektiven Wahrheit entbehrte. Diese Wahrheit gewinnt er indessen durch die Erwägung, daß ja der Mangel an deutlicher Sündenerkenntniß auch für das subjektive Bewußtseyn das Gebiet der Sünde selbst geringer erscheinen läßt (Beng.), so daß wir, den Textesworten nach, ohne Bedenken als den Sinn angeben dür-

*) Obwohl er nämlich zuerst erklärt: πρόςκαιρον αὐτοῦ δεικνὺς τὴν χρείαν οὖσαν, setzt er doch sogleich hinzu: καὶ οὐ κυρίαν οὐδὲ προηγουμένην.

seyn: «der göttliche Zweck des Gesetzes war, das Gebiet der Sünde zu erweitern», nur haben wir dabei hinzuzudenken: «in den Augen des Menschen.» Nach 7, 7. hat ja erst das Gesetz ihn die Lust als Sünde erkennen lassen*). So auch schon Aug. in mehreren Stellen, z. B. enarrat. in Ps. 102. T. IV.: Quare lege subintrante abundavit peccatum? Quia nolebant se confiteri homines peccatores, addita lege facti sunt et praevaricatores. Praevaricator enim non est quisque, nisi cum legem transgressus fuerit; vgl. was er gegen die Manichäer sagt, contra Faustum l. XIX. c. 7. Von dieser Wirkung des Gesetzes spricht Paulus 1 Kor. 15, 56. (Röm. 3, 20. 4, 15.), und auf entsprechende Weise finden wir Gal. 3, 19. diese Wirkung als Endzweck angegeben, wenn man jene Stelle, wie Usteri (Paulin. Lehrbegriff 4. A. S. 66. und im Komment. zu der St.) erklärt: «Um die unbekannten Sünden zu bewußten Uebertretungen zu machen, wurde das Gesetz gegeben» — welche Auffassung wir für richtiger halten, als die von Neander in der Pflanzung II. S. 530. g. A. aufgestellte. Auch der Form nach würde dieser Stelle die unsrige gleichkommen, wenn der Ap. statt τὸ παράπτωμα den Terminus ἡ παράβασις gebraucht hätte; nach Rothe's Meinung soll das vorher immer von Adams Sünde gebrauchte παράπτωμα hier in der That die Bed. von παράβασις haben, was wir uns zwar nicht entschieden zu bestreiten, aber auch eben so wenig zu vertheidigen getrauen. Dagegen glauben wir, daß der vorher von uns angegebene Sinn auch noch die Hinzunahme der Beziehung zulasse, daß das Gesetz nach dem, was der Apostel Kap. 7, 7. 8. ausspricht, auch dazu dienen sollte, die verborgene Sündenlust noch mehr zu offenbaren. In diesem Sinne sagt Aug. in der vorher angeführten St. zu Ps. 102.: Non crudeliter hoc fecit deus, sed consilio medicinae; aliquando enim videtur sibi homo sanus et aegrotat, et in eo, quod aegrotat et non sentit, medicum non quaerit: augetur morbus, crescit malitia, quae-

---

*) Koppe scheint auch an diejenige Erweiterung des Sündengebietes zu denken, welche es durch die mosaischen Ritualgebote erhielt.

ritur medicus, et totum sanatur. Olsh.: «P. denkt sich die Sünde als eine wohlthätige Arzenei, die eine in den inneren edlen Theilen unerkannt wüthende Krankheit nach außen hinaustreibt.» Vgl. auch Calv. — Den Satz οὗ κ. τ. λ. können wir nur mit Rothe als Parenthese nehmen, da sich uns alsdann ein viel befriedigenderes Zweckverhältniß der Sätze ergiebt. Verbindet man ἵνα mit ὑπερεπ., so ist der Gedanke des Ap. dieser: «Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade überschwenglich mächtig geworden mit dem Endzwecke, daß sie zum Leben herrsche wie die Sünde zum Tode.» So konnte der Ap. allerdings sagen, obwohl man immer erwarten wird, der Gnade nicht bloß die gleiche, sondern eine überschwengliche Herrschaft beigelegt zu sehen. Von Chrys., Erasm., Koppe u. v. a. ist daher auch das ἵνα nur ἐκβατικῶς genommen worden. Wie viel schärfer und befriedigender tritt aber das Zweckverhältniß hervor, sobald wir den ersten Finalsatz als Angabe des nächsten, den zweiten als Angabe des letzten Zweckes ansehen! vgl. das Verhältniß der Finalsätze Gal. 3, 14. 4, 5. Der parenthetische Satz giebt dann das allgemeine Gesetz an, wodurch das Verfahren Gottes in diesem Falle erklärt wird, und bereitet auf V. 21. vor. Noch einen andern Grund gegen die gewöhnliche Anordnung der Sätze erwähnen wir. Ist der Satz οὗ δὲ κ. τ. λ. historisch zu fassen, so kann οὗ nicht lokal genommen werden, man müßte denn sagen: «in der Sphäre (Abäl. in eodem populo), wo die Sünde mächtig geworden, hat sich gegenwärtig die Gnade übermächtig gezeigt.» Dieses fühlend sind Koppe, Fr., de W. zu der temporalen Fassung von Grot. zurückgekehrt (der Kopte hat gar: «wessen Sünde» u. s. w.). Rück. bezweifelt die Zulässigkeit, es habe ja auch Fr. nur Ein Beispiel dafür beigebracht, Eurip. Iph. in Taur. V. 320., wo sich οὗ allenfalls lokal fassen lasse. Daß indeß οὗ ebenso wie ὅπου (welches hier ein cod. Matth. hat), ἐξ οὗ in der Bed. quando vorkomme, ist selbst aus Passow im Wörterb. zu ersehen; andere Beispiele sind Iph. Aul. V. 96. Hippol. V. 649. Doch können wir diese Bed. für die gewöhnliche Prosa erst dann zugeben, wenn man Belege dafür beibringt; so lange müssen wir glauben, daß die temporale Bed. wie bei ἔνθα, ἔνθεν,

ἐνθένδε sich auf die Poesie beschränkt habe. — Δέ ist die bei Erläuterungen gewöhnliche Konjunktion, der Charakter dieser Parenthese ist ja der einer erläuternden Motivirung; der Aorist ist nach dem von uns angenommenen Sinne Bezeichnung des allgemeinen Erfahrungssatzes (s. zu V. 15.), bei der gewöhnlichen Ansicht ist er historisch zu fassen. Ὑπερπερισσεύειν hat wie alle Komposita mit ὑπέρ, und wie auch schon das simpl. (s. zu V. 15.), nicht sowohl komparativen als superlativen Sinn, «sie ist im höchsten Grade wirksam»; von P. werden sonst diese comp. geliebt, vgl. ὑπερνικᾶν, ὑπερυψοῦν u. s. w.

V. 21. Das πλεονάζειν des παράπτ. durch das Gesetz hatte die höhere Absicht, daß, wenn es bei dem Menschen zum vollen Bedürfniß der Erlösung gekommen, dann auch die Gnade sich in ihrer ganzen Fülle erweisen könne. Als Hauptbegriffe stehen sich gegenüber ἁμ. und χάρις, θάν. und ζωὴ αἰώνιος; dem διὰ δικ. entspricht Nichts, schließt sich jedoch V. 21. an den ersten Satz in V. 20., so läßt sich ohne Schwierigkeit διὰ νόμου als antistrophische Parallele hinzudenken. Ἐν τῷ θανάτῳ bezeichnet die Sphäre, innerhalb deren die durch das Gesetz zur vollen Erscheinung gekommene Sünde ihre unüberwindliche Herrschaft äußerte — ἐν ist nicht mit Glöckl., Rück., Fr. = διά zu nehmen — und θάν. schließt zwar auch hier den physischen Tod ein, der ja durch die Sünde erst den Stachel erhält, 1 Kor. 15, 56., ist aber gewiß hier von dem Apostel in seinem weiteren Umfange gebraucht worden. Den Unterschied der Präpos. ἐν und εἰς bestimmt Bengel: **mors habet metam ac terminum: vita est perennis et divinitus intenta. Mors non dicitur aeterna, vita dicitur aeterna**; genauer noch wird der Sinn des Apostels getroffen, wenn wir, wozu das Futurum in V. 19. und ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι V. 17. berechtigt, sagen: die Gnade herrscht schon diesseits ἐν ζωῇ, welche Herrschaft aber erst in der ζωὴ αἰώνιος ihr Ziel erreicht. Die δικαιοσύνη erklärt sich durch V. 17. und umfaßt auch hier, wie es bei δίκαιοι κατασταθ. der Fall ist, die objektive und die subjektive Seite. Der 17. V. hat auf der Seite der Sünde, wie auf der Seite der Gnade ein unmittelbares und ein mittelbares Medium angegeben, das παράπτ. und den εἷς ἁμαρτήσας, die δωρεὰ τ. δικ. und

den εἰς Ἰησ. Χριστός. Auch hier tritt nun am Schluß die Erwähnung desjenigen hinzu, von dem die δικαιοσύνη ausgegangen ist, wofür Rothe mit Recht den Grund in dem Bedürfniß des Apostels gesucht hat, eine Art Doxologie hinzuzufügen; auch Bengels feines Gefühl hat dieses herausgefühlt, er sagt: iam ne memoratur quidem Adamus, solius Christi mentio viget.

Paraphrase von Kap. V.

Da wir nun durch den Glauben gerechtfertigt sind, so stehen wir in friedlichem Verhältnisse mit Gott durch unsern Herrn Christus, durch den wir auch fortgehend den freien Zutritt haben vermittelst des Glaubens an das Gnadenverhältniß, in dem wir begründet sind, und triumphiren in Hoffnung der göttlichen Herrlichkeit, die uns noch zu Theil werden soll. Nicht nur dieß, sondern wir triumphiren selbst in der Gegenwart über unsere Drangsale in dem Bewußtseyn, daß die Drangsal Standhaftigkeit bewirkt, die Standhaftigkeit Bewährung, die Bewährung wieder die Hoffnung, und die so gewonnene Hoffnung nicht beschämt, da wir das herrlichste Dokument derselben darin besitzen, daß die Liebe Gottes wie in Strömen durch den heiligen Geist, welcher der Christenheit verliehen, ausgegossen ist. Denn es ist Christus, schon als wir noch Sünder waren, in göttlich festgesetzter Zeit für die Gottlosen gestorben. Nun stirbt kaum Einer für einen rechtschaffenen Mann, für den Mildthätigen, von dem er Nutzen gezogen, möchte Einer allenfalls noch es über sich vermögen, das Leben zu lassen. Es stellt aber Gott seine Liebe zu uns dar, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns das Leben ließ. Um wie viel mehr werden wir nun, da wir durch seinen blutigen Tod ein für allemal die Rechtfertigung empfangen, von göttlicher Strafgerechtigkeit errettet werden, denn wenn, da wir uns noch im Zustande der Feindschaft mit Gott befanden, er aus freiem Erbarmen durch den Tod seines Sohnes uns versöhnt hat, wie viel mehr werden wir nun, da wir versöhnt sind, bei dem Leben des Sohnes und seiner fortgehenden Thätigkeit für uns errettet werden. Nicht nur dieß, sondern wir triumphiren in Gott durch Christum auch schon gegenwärtig, da wir nun die Versöhnung erhalten haben.

So können wir denn sagen, daß wir in Christo wieder gewonnen haben, was in dem ersten Anfänger der Menschheit verloren ging. Denn wie durch Einen Menschen die Sünde zuerst in die Menschheit Eingang gefunden hat und durch die Sünde die Todesherrschaft und auf demselben Wege nun auch zu allen Menschen ohne Unterschied der Tod hindurchgedrungen ist, insofern in allen das Sündigen zu Tage gekommen ist — ich sage in allen, denn bis zum Gesetze war die Sünde in der Welt, es wird aber die Sünde, wo kein Gesetz ist, von den Menschen nicht in Rechnung gebracht, aber doch führte der Tod das Scepter auch unter den Menschen von Adam bis auf Moses auch über diejenigen, welche nicht ähnlich wie Adam ein positives Gebot übertreten hatten, in welchem ersten Anfänger der Menschheit ein Abbild dessen, der da kommen sollte, liegt — ja vielmehr verhält es sich nicht mit dem Sündenfall gerade so, wie mit dem Gnadengeschenk, denn wenn durch den Sündenfall des Einen die große Masse dem Todesreiche verfiel, so ist begreiflicherweise das, was durch die Gnade Gottes und durch die Gnade des andern Einen Menschen Jesus Christus gewirkt wurde, eine überschwengliche Wirkung auf die Masse gewesen. Auch ist das Geschenk selbst nicht mit den Bestimmungen eingetreten, wie das, was durch den Einen Sündigenden gewirkt wurde; hier nämlich steht auf der einen Seite eine richterliche Drohung, welche von Einem Menschen aus zum Verderben ausschlägt, dort ein freies Gnadengeschenk, das von den Sünden Vieler den Ausgang nimmt und diese nicht bloß aufhebt, sondern in einen Zustand der Rechtfertigung ausschlägt. Wenn nämlich durch den Sündenfall des Einen das Todesreich das Scepter geführt hat durch Vermittelung dieses Einen, wie viel mehr werden diejenigen, welche die Ueberschwenglichkeit der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, in das Leben versetzt werden und, durch das Leben der Herrscherkraft theilhaftig geworden, das Scepter führen durch den Einen Jesus Christus. So wie also durch den Sündenfall des Einen für alle

Menschen es ausgeschlagen ist zum Verderben, so wird auch durch des Einen Gerechtigkeit es für alle Menschen ausschlagen zu einer Leben gebenden Rechtfertigung; denn so wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die große Masse wirklich zu Sündern geworden ist, so wird auch durch den Gehorsam des Einen die große Masse wirklich der Gerechtigkeit theilhaftig werden. So bewegt sich denn Verderben und Heil der Menschheit zwischen den zwei großen Angelpunkten, Adam und Christus. Und das Gesetz? das Gesetz ist nur daneben eingetreten, nicht um die Sünde aufzuheben, — denn das vermochte es nicht — sondern vielmehr damit das Gebiet der Sünde erweitert werde — wo nämlich die Sünde überhand genommen, da wird erst die Gnade recht überschwenglich — damit, so wie die Sünde das Scepter geführt hat vermittelst des Gesetzes in dem Todesreiche, so auch die Gnade das Scepter führe vermittelst der Gerechtigkeit im Leben und zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn.

Kapitel VI.

Inhalt und Theile.

1) Es ist unmöglich, daß dieser Glaube mit dem fortgehenden Sündendienste bestehe, denn der Tod Christi ist auch der Tod unsers alten Menschen, V. 1—11. 2) Wir stehen unter der Gnade, und so wird die Sünde nicht mehr über uns herrschen: wir folgen ihrem Zuge und dienen ihr, wie vorher der Sünde, V. 12—23.

Vgl. eine gründliche Behandlung dieses Kap. in der Dissertation Essai exégétique sur le chapitre sixième de l'épitre aux Romains, par H. Oltramare, Genève 1838.

---

1) V. 1—11. Es ist unmöglich, daß dieser Glaube mit dem fortgehenden Sündendienste bestehe, denn der Tod Christi ist auch der Tod unsers alten Menschen.

V. 1. 2. Das πλεονάσῃ weist bestimmt auf V. 20. zurück; der dortige Ausspruch gab ganz auf gleiche Weise zu einer irreligiösen Folgerung Veranlassung, wie 3, 4. und war von Markion zur Unterstützung seiner Ansicht von dem demiurgischen Ursprunge des mosaischen Instituts benutzt worden. Es geht, wie Fenelon sagt, neben jeder Wahrheit ihr Schatten her, und neben der größesten der größeste. So darf es nicht befremden, daß auch die größeste Wahrheit des Christenthums, wenn gemißbraucht, in die größeste Verkehrung ausartet. Dieß gilt nun von der christlichen Lehre der Gnade und der Freiheit, daher ähnliche Abwehr des Mißbrauchs wie hier auch Gal. 2, 17. 5, 13. 1 Petr. 2, 16. Jud. 4. Ganz überwiegend sprechen die Handschriften für den deliberativen Konjunktiv

ἐπιμένωμεν, vgl. zu 10, 14.; der Ind. würde übrigens denselben Sinn geben. Auch bei Klassikern schwanken in solchen Fällen die mss., s. Eur. Iph. in A. V. 16. ed. Bothe, vgl. Virgil. Aen. 2, 322.: quo res summa loco Pentheu? quam prendimus arcem? Von der Formel τί οὖν ἐροῦμεν; (7, 7. 9, 14.) gilt ganz, was Jacob zu Lukians Tox. S. 39. von der Formel τί φῄς; bemerkt: admirationem de re quadam visa sive audita ita exprimit, ut orationem animet locumque particulae conclusivae interdum obtineat. Mit derselben Formel des Abscheues μὴ γένοιτο wird auch hier, wie 3, 6. eine solche Folgerung zurückgewiesen. Der Gegensatz wird zunächst nur in der Form eines unleugbaren Faktums ausgesprochen, die folgenden Verse begründen dieß Faktum durch die symbolische Bed. des Taufaktes, welchen jeder, der will Christ heißen, an sich vollziehen läßt. Ueber ὅστις s. zu 1, 25. Ἀποθνήσκειν τινί (Gal. 2, 19.) mit dem Dat. der Rücksicht vgl. ἀποθνήσκειν ἀπό τινός (Kol. 2, 20.). Der Aor. ἀπεθάνομεν ist vielleicht schon mit bestimmter Beziehung auf die Bedeutung der Taufe gesetzt, vielleicht auch nur der Ausdruck des Bewußtseyns, der Lust an der Sünde erstorben zu seyn, und der Gedanke an die Taufe erst beim Schreiben des ganzen Satzes in das Bewußtseyn des Ap. getreten. Das völlige Erstorbenseyn der ἐπιθυμία will der Ap. hiemit nicht aussagen, sondern nur die Entschiedenheit der Willensrichtung für das Gesetz Gottes, so daß keine andere als die Schwachheitssünde ferner Raum hat *). Die Richtung des Gemüthes geht nunmehr auf denjenigen hin, der durch seine Liebe unsere Gegenliebe geweckt und uns dadurch zu seinem Eigenthume erkauft hat. V. 11. 14, 8.

V. 3. Ἢ wie 3, 29. 7, 1. zur Einführung eines neuen Argumentes, oder einer neuen Seite der Sache bei Voraus-

---

*) Aug.: cum id praestiterit gratia, ut moreremur peccato, quid aliud faciemus, si vivemus in eo, nisi ut gratiae simus ingrati? Neque enim qui laudat beneficium medicinae, prodesse morbos dicit et vulnera, a quibus illa hominem sanat, sed quanto maioribus medicina laudibus praedicatur, tanto magis vituperantur et horrentur vulnera et morbi, a quibus liberat, quae ita laudatur (de spir. et litt. c. 9.).

setzung, daß das Vorhergegangene noch nicht hinlängliche Beweiskraft gehabt habe. Daß *ὅσοι* hier irgend stärker sei, als *οἵτινες*, bestreitet Mey., Fr., es ist aber ganz unzweifelhaft, da es dem lateinischen quotquot sunt entspricht, «so viele von uns auf Christum getauft worden sind» und, wie Reiche sagt, «jede Ausnahme ausschließt.» Auch Gal. 3, 27. bemerkt Usteri zu dem *ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε*, daß es nicht ohne Nachdruck sei. Die Formel *βαπτίζεσθαι εἰς* bezeichnet das Objekt, in Bezug auf welches die Taufe vorgenommen wird, daher auch die Formel *βαπτισθῆναι ἐπ' ὀνόματι* Apostelg. 2, 38. und *ἐν τῷ ὀνόματι* Apostelg. 10, 48. Entsprechend und daher zur Bestätigung dienend ist die rabbinische Formel: טָבַל פְּלֹנִי בְּשֵׁם עֶבֶד und בֶּן־חוֹרִין, wofür auch die Abstrakta stehen עַבְדוּת und חֵירוּת (Vitringa Observ. s. l. III. c. 22. Selden: de jure naturae et gentium l. II., 3. der Jude von Selig B. 5. S. 71.). Man erkläre hier überall «mit Beziehung auf den Namen eines Knechtes», «mit Bezug auf die Freiheit.» Eben diese Bed. der Formel läßt sich nun auch bei *εἰς θάνατον αὐτοῦ* festhalten. Die Taufe in Bezug auf Christum schließt in sich die mit ihm einzugehende Gemeinschaft, diese Gemeinschaft ist dann auch eine Gemeinschaft mit seinem Tode, indem der vielfach vom Apostel gebrauchte Ausdruck des *συναποθνήσκειν* und *συσταυροῦσθαι τῷ Χριστῷ* auf der Idee des Uebergehens des geistigen Christus auf die Gläubigen beruht, so daß der Prozeß des historischen Christus sich in ihnen wiederholt*). Nun fragt sich weiter, ob dieser Parallelismus ein rein formeller, äußerlicher sei: «wie Christus den leiblichen Tod gestorben, so müssen wir einen geistigen sterben», — Aug.: satis elucet, mysterio dominicae mortis et resurrectionis figuratum [esse] vitae nostrae veteris occasum et exortum novae (de spir. et litt. c. 10.) — oder ob ein kausaler Zusammenhang und eine qualitative Gleichheit des Todes Christi und des Mitsterbens der

---

*) Beng.: qui baptizatur, induit Christum Adamum secundum, in Christum totum adeoque etiam in mortem eius baptizatur, et perinde est ac si eo momento Christus pro tali homine et talis homo cum Christo pateretur, moreretur, sepeliretur.

Gläubigen statt finde. Es läßt sich nachweisen, daß Paulus, im lebendigen Bewußtseyn jener Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Erlöser, je nach den verschiedenen Veranlassungen verschiedene Seiten der Gleichheit mit ihm hervorhebt. 2 Kor. 5, 10. 11. ist es die Konformität äußerer Leiden und Todesgefahr, die er hervorhebt, ebenso parallelisirt er das Schwachseyn und die Gotteskraft, deren er sich zugleich bewußt ist, mit der Leidensfähigkeit und der hierauf gefolgten Gotteskraft Christi, Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10. 2 Kor. 13, 4. Am öftesten stellt er jedoch unser Absterben der Sünde mit der Kreuzigung Christi in Parallele, 2 Kor. 5, 14. Phil. 3, 10. Gal. 2, 19. 5, 24. 6, 14. Hier kommt nun vornämlich eine doppelte Ansicht in Betracht: Christus ist für die Sünde gestorben, indem er das Strafleiden der schuldigen Menschheit getragen hat; dieß ist der Sinn, der auch in dem Ausdrucke τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν V. 10. liegen kann. Diese Seite der Sache in's Auge gefaßt, ließe sich das parallele Verhältniß so fassen: durch sein Sterben hat Christus die Schuld getilgt und damit die Kraft der Sünde gebrochen, der gläubige Mensch hat eine neue Persönlichkeit erhalten, Christus lebt in ihm; so weiß er sich denn selbst von der Schuld frei und durch dieses Bewußtseyn ist auch für ihn die Kraft der Sünde gebrochen. Die Gemeinschaft mit dem Tode Christi ist also zugleich die Gemeinschaft mit einem Zustande, in welchem mit dem Schuldbewußtseyn auch die Herrschaft des sündlichen Princips gebrochen und aufgehoben ist. Eine andere Auffassung wäre die: der Tod war für Christum die letzte Aeußerung der Sünde gegen ihn, er hat nunmehr aufgehört in einem leidentlichen Verhältniß zur Sünde zu stehen; auch im Gläubigen wiederholt sich dieses Verhältniß, der Christus in ihm hat keine leidentliche Beziehung mehr zur Sünde, sondern lebt nur für Gott. So unter den Neueren vorzüglich de W.: «Der Tod könnte nun als versöhnend betrachtet werden, aber er ist hier in sittlicher Bedeutung genommen, insofern er der Uebergang zu einem neuen herrlicheren Leben war», im Wesentlichen auch Chrys., Erasm., Schlichting u. A. Die zuerst erwähnte Ansicht des Parallelismus findet sich namentlich von Luth. zu Gal. 2, 20. klar ausgesprochen: **loquitur hic de illa sublimi**

cum crucifixione, qua peccatum, diabolus, mors, crucifigitur in Christo, non in me. Hic Christus solus omnia facit, sed credens crucifigor in Christo per fidem, ut et mihi illa sint mortua et crucifixa. Von Bullinger wird namentlich dieß Moment an der Taufe hervorgehoben, daß sie keinesweges den Tod Christi symbolischerweise darstelle, um zu einer geistigen Nachahmung aufzufordern, vielmehr sei dieselbe eine Gemeinschaft des versöhnenden Todes und erst dadurch causa efficiens des geistigen Absterbens. In neuerer Zeit hat diese Ansicht vorzüglich Usteri, zu jener Stelle des Briefs an die Gal. und im Paulin. Lehrbegriff 4. A. S. 211 ff., wiewohl mit einigen Modifikationen vorgetragen, denen wir nicht beistimmen. Wir glauben, daß sie genau so, wie wir sie ausgesprochen haben, in 2 Kor. 5, 14. 15. liegt. Das ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον bezeichnet zwar ein geistiges Mitsterben — wie wir oben S. 292. übersetzten — aber zunächst nur in dem Sinne «so weiß der Gläubige sich selbst als gestorben», nämlich insofern er Christum in sich aufgenommen, weil nun aber das dankbare Bewußtseyn für die Aufhebung der Schuld auch ein neues Leben mit sich führt, so folgt V. 15. der Zwecksatz mit ἵνα, wie auch an unserer St. in V. 4. In diesem Sinne hat der Ap. auch hier von einer Taufe zur Gemeinschaft mit dem Tode Christi gesprochen; er schreibt der Taufe die Wirkung zu, einen Antheil an dem versöhnenden Tode selbst zuzusichern. Nur Einem Einwande ist noch zu begegnen, daß nämlich nach dieser Ansicht der gekreuzigte Mensch der neue Mensch in uns ist, der nämlich an Christi Tode Antheil hat, nach V. 6. aber und Gal. 5, 24. ist der alte Mensch der Gekreuzigte. Allein da das Theilhaben an dem stellvertretenden Tode Christi eben den Tod des alten Adams mit sich führt, und der alte und der neue Mensch doch Ein Kontinuum bilden, so konnte der Ap. auch hier verschiedene Beziehungen hervorheben, vgl. zu V. 6. Wer nur abstrakt zu denken pflegt, wird sich in solchen steten Wechsel der Beziehungen nicht zu finden wissen und darin Unklarheit sehen. Das Faktum, daß in dem Denken des Ap. solche überaus konkrete d. i. zusammengewachsene Ideen und Bilder vorkommen, ist unläugbar, s. zu K. 7.

die Einleitung. Ist es aber nicht vielmehr ein Zeichen geistigen Reichthums? Giebt diese Beschaffenheit nicht seinen Worten und mehr oder weniger dem göttlichen Worte überhaupt den Charakter der Unerschöpflichkeit? Auch bei Johannes findet sich dieser Reichsinn, und wer wie Meyer in seinem Kommentar jede Annahme des Doppelsinnes bei diesem Evangelisten für Willkür hält (S. 89. 130. u. a.), verschließt sich nothwendig das Verständniß desselben. Mehr hierüber habe ich in den Beilagen zum Brief an die Hebräer gesagt, und das Motto dazu aus Hamann zeigt, daß auch die neuere Zeit solche tiefsinnige Redeweise kennt, und zugleich, daß sie sie zu würdigen gewußt hat. Aus eben diesem Grunde widerstreben wir auch hier der Ansicht nicht, daß der Ap. noch andere Momente vor Augen hatte, als den von uns angegebenen Parallelismus. Da gezeigt worden ist, daß seine Lebendigkeit eben diesem Gegenstande einen unerschöpflichen Reichthum von Beziehungen abgewinnt, — es hat z. B. das *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* Phil. 3, 10. wohl eben so sehr eine Beziehung auf das Mitleiden als auf das Mitabsterben — so sind wir der Annahme nicht entgegen, die sich z. B. bei Mel., Cal. findet, daß dem Ap. zu gleicher Zeit auch die zweite Beziehung, welche wir oben S. 304. erwähnten, vor der Seele gestanden habe. Welcher von beiden man auch beitrete, so erweist sich bei keiner von ihnen der Parallelismus als ein bloß formeller. Von den Neueren, Rück., Olsh., Fr., wird bemerkt, daß das *εἰς τὸν θάνατον* nicht eine Forderung an die Gläubigen, nicht etwas, was sie zu leisten hätten, sondern etwas, was an ihnen vollzogen sei, bezeichnen müsse, und wird dieses aus dem folgenden *συνετάφημεν οὖν* erwiesen. Unserer Ansicht nach kann jedoch beides dem Sachverhältnisse nach nicht wohl getrennt werden: die Taufe ist ja beides, sowohl ein Gnadenunterpfand, eine Mittheilung Gottes an uns, als auch ein Gelöbniß Gottes an uns, wie 1 Petr. 3, 21. es ausspricht. Dem folgenden Verse vorgreifend haben wir nämlich weiter zur Erörterung des Parallelismus über den Taufritus dieses zu bemerken: das Untertauchen des ganzen Menschen bei der Taufe und das Auftauchen bezeichnete das Darangeben des früheren Lebens in allen seinen Beziehungen, vgl. Suicer Thes. T. 1.

s. v. ἀνάδυσις. So sagt Chrys. zu Joh. 3.: ἡμῶν καθάπερ ἔν τινι τάφῳ τῷ ὕδατι καταδυόντων τὰς κεφαλὰς ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος θάπτεται, καὶ καταδὺς κάτω κρύπτεται ὅλως καὶ καθάπαξ. Wenn nun der Ap. schon an und für sich zu der Behauptung berechtigt war, daß die Taufe zur Gemeinschaft mit Christo auch die Taufe zur Gemeinschaft mit seinem Tode mit in sich schloß, so konnte er dieses um so mehr, wenn die Taufe als Bild des Todes des alten Menschen aufgefaßt wurde. Noch genauer deutet er nun dieß Symbol aus, wenn er das Untertauchen nicht bloß als ein Sterben, sondern auch als ein Begrabenwerden darstellt; Bengel: sepultura mortem ratam facit, Olsh.: «das Begräbniß entzieht den Menschen ganz den Augen, es ist also gleich der Vernichtung.» Dasselbe Bild Kol. 2, 12. Indem die Taufe das Recht der υἱοθεσία und die Schuldaufhebung zusichert, wird durch sie der alte Mensch objektiv für aufgehoben erklärt; indem der Mensch diese Handlung an sich vollziehen läßt, leistet er aber auch zugleich das Gelübde, diejenige Gesinnung zu hegen, welche ein solcher Gnadenerweis mit sich führt. So findet also beides in der Taufe statt: es thut der Mensch und es wird an ihm gethan.

V. 4. Von Cal., Wolf, denen sich Winzer in dem Progr. zu der St. anschließt, ist εἰς τ. θάν. statt mit βαπτ. mit συνετάφ. verbunden und vom Absterben der Sünde verstanden worden, allein mit Recht wird eingewendet, daß diese Fassung der Argumentation des Ap. entgegen ist, und daß der Ausdruck «in den Tod begraben werden» kein passendes Bild sei (Fr.). Die Taufe in den Tod Christi ist, wie zu V. 3. bemerkt worden, die faktische Erklärung, daß aus Gnaden der alte Mensch als aufgehoben angesehen wird; wer dieß dankbar beherzigt, lebt ein neues Leben und eben dieß war Gottes Absicht, ἵνα nehme man daher τελικῶς. Διὰ τῆς δόξης in dieser Verbindung fällt auf, indem man τῆς δυνάμεως oder τῆς ἐνεργείας, wie Kol. 2, 12. erwartet; allein δόξα und δύναμις sind verwandte Begriffe, vgl. die Bed. des hebr. עֹז und die LXX. in Ps. 68, 35. Jes. 12, 2., Kol. 1, 11. ist verbunden κράτος τῆς δόξης. Es umfaßt die göttliche δόξα Alles, was den Schöpfer vor dem Geschöpf auszeichnet, und somit auch

20 *

die Allmacht. Die Setzung des Substantiv καινότης τῆς ζωῆς statt des Adjektiv ἐν καινῇ ζωῇ (7, 6.) dient dazu, den Begriff der Neuheit noch mehr hervorzuheben, vgl. 1 Tim. 6, 17. Kol. 2, 5. Winer in der Abh. de abstracti pro concr. positi in N. T. caussis und Gramm. §. 34. 2. nebst den dort citirten philologischen Schriftstellern. . . .

V. 5. 6. Die Todesgemeinschaft mit dem Erlöser hängt mit der Lebensgemeinschaft so genau zusammen, daß sich nicht erwarten läßt, daß, wer die eine übernimmt, sich der andern entziehen werde. Wir beginnen die Auslegung dieser Worte mit dem ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ; nach dem zu K. 5, 14. Bemerkten bezeichnet dieses ein dem Tode Christi ähnliches Sterben. Σύμφυτος ist das, was mit einem Andern zugleich entsteht, wächst, daher «zusammengewachsen» und wie cognatus «verwandt.» Den Sprachgebrauch haben entwickelt Lösn. observ. sacr. S. 352., Reiche und noch genauer Fr. zu der St. So ergiebt sich der Sinn: «wenn wir mit einem dem Tode Christi ähnlichen Sterben zusammengewachsen sind», d. h. «innige Gemeinschaft haben»; man hat den Ausdruck nicht mit Unrecht «plastisch» genannt, es liegt das Kräftige des paulinischen Styles zum Theil in solchen sinnlich anschaulichen Ausdrücken, vgl. V. 18. 7, 4. 2 Kor. 4, 10. Gal. 6, 17. Kol. 2, 14. 15. Die mit σύν zusammengesetzten Adjektiven regieren sowohl den Dativ, als den Genitiv, und auch wenn man σύμφυτος als Subst. nehmen wollte, könnte Dativ und Genitiv damit verbunden werden, weßhalb denn nichts hindert, den Genitiv τῆς ἀναστάσεως direkt von σύμφυτοι abhängen zu lassen, da, noch einmal ὁμοιώματι dabei zu ergänzen, zu gewaltsam wäre. Ἀλλά ist von vielen Auslegern durch die Annahme eines ausgelassenen οὐ μόνον falsch erklärt, aber schon von Raphel richtig gefaßt worden; es steht im Nachsatze von hypothetischen Vordersätzen und dient zur Verstärkung des Schlusses, Heindorf, Protag. S. 618. Hartung Partikellehre II. S. 40. Kühner II. S. 440. Das Fut. ἐσόμεθα ist von den Einen (z. B. Heum.) als Bezeichnung der Erwartung genommen worden, von den Andern imperativisch als Zeichen des Sollens (Reiche, Winz.), von Fr. als Bezeichnung des Wollens, von Seml. als Andeutung einer Schlußfolge,

von Rück. so, daß es dasjenige bezeichnet, was nothwendig aus dem Sterben mit Christo resultirt. Richtet man dabei auch noch den Blick auf V. 8., so könnte man selbst dem Gedanken Raum geben (Oekum., Corn. a Lap., Wetst.), es sei von der leiblichen Auferstehung die Rede (vgl. 1 Theß. 4, 14.). Da jedoch der Kontext diese Beziehung zu deutlich ausschließt, so bietet sich die Ansicht von Limb. und Koppe dar, daß eine Doppelbeziehung statt finde. Doch liegt in dieser St. nichts, was zu einer solchen Annahme nöthigte, und so sagen wir mit de W.: «es ist das Füt. der logischen Folge aus der Prämisse, mit der in der Natur der Sache liegenden Vorstellung der zu lösenden Aufgabe, also auffordernd»; so erklären Chrys., Bulg., Batablus, Calv., Koppe, Olsh., Rück. u. v. A. Abzuweisen würde dabei die Uebersetzung der Peschito, Vulg., Luth. complantati seyn, deßgleichen die von Erasm., Calv. insititii, die erstere giebt keinen passenden Sinn, und beide sind dem Sprachgebrauch entgegen. Neben dieser weit verbreiteten Auffassung verdient nun aber auch die von Erasm., Beza, Castell., Grotius, Fr. angenommene Erwägung, welche auch der Uebersetzung von Luth. zu Grunde liegt. Von der vorher erwähnten abzugehen, kann nämlich theils der Konstruktionswechsel bestimmen, den sie annimmt, daß *σύμφυτος* unmittelbar hinter einander mit dem Dativ und Genitiv konstruirt seyn soll, und noch mehr das Bedenken, daß man doch bei dem Apostel eine Aussage über die innige Gemeinschaft nicht sowohl mit einem dem Tode Christi ähnlichen Sterben, sondern vielmehr mit dem Tode Christi selbst erwartet. Nun könnte man *σύμφυτοι* substantivisch fassen und *αὐτῷ* dazu ergänzen, und es ergäbe sich der einfache Sinn: «denn wenn wir Engverbundne geworden sind (mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus), vermöge eines dem seinigen ähnlichen Todes, so werden wir ja doch auch Engverbundne mit seiner Auferstehung.» Ist diese Konstruktion auch zulässig, so ist sie doch jedenfalls weniger natürlich, das *σύμφυτοι*, selbst wenn man *αὐτῷ* dazu denkt, steht so kahl, der Gedanke tritt erst klar hervor, wenn man *ὅλῳ τῷ Χριστῷ* ergänzen wollte, auch würde diese Auffassung mehr die (als pelagianisch und socinianisch von den Orthodoxen bezeichnete)

subjektive Aehnlichmachung begünstigen, welche doch, wie wir gesehen haben, weder in den vorhergehenden Versen liegt, noch überhaupt in den Vorstellungen von συναποθνήσκειν. So verdient denn die zuerst dargelegte Konstruktion, unserer Ansicht nach, entschieden den Vorzug. Der plötzliche Wechsel der Konstruktion kann kein Hinderniß seyn, und das Bedenken, daß doch eher von einer Gemeinschaft mit dem Tode Christi, als mit einem seinem Tode ähnlichen Sterben die Rede seyn sollte, verschwindet ebenfalls, wenn man erwägt, daß der Ausdruck «die Aehnlichkeit seines Todes» eben so, wie vorher die Neuheit des Lebens Einen Begriff ausmacht, und daß in der Anschauung des Apostels der geistige Tod der Christen auf's innigste mit dem Tode Christi selbst zusammenhing. — Da in dem Fut. ἐσόμεθα zugleich eine Aufforderung lag, so führt der Ap. die Erwägung an, durch welche diese Aufforderung desto eher realisirt wird. Der an Christi Gerechtigkeit theilhabende Mensch ist eine neue, in einem neuen, heiligen Lebenselemente sich bewegende Persönlichkeit. Dieß involvirt ein Absterben der früheren Persönlichkeit, und da dieß in Folge der Gemeinschaft mit dem Versöhnungstode eintritt, so wird es ein Mitgekreuzigtwerden mit Christo genannt. Der Begriff des alten Menschen ist der der Persönlichkeit vor der ἀναγέννησις, in welcher ein neues Ich entsteht, das durch den Glauben an Gottes Wort aus dem Samen des göttlichen Geistes erzeugt ist (1 Petr. 1, 23.); ihm steht gegenüber der καινός, νέος ἄνθρωπος, die καινὴ κτίσις Kol. 3, 10. 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 22. und dazu Harleß. So wie, wenn vorher von dem Mitsterben des neuen Menschen die Rede war, dieses eine zwiefache Beziehung zuließ, so hier auch das Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen: das Absterben der Sünde und die Theilnahme am Versöhnungstode. Die Auslegung der griechischen Interpreten, sowie der katholischen, socinianischen und arminianischen, neigt hier zu der ausschließlichen Beziehung auf das Absterben der Lust der Sünde, und ebenso sämmtliche neuere Kommentatoren, wogegen einige der älteren luth. und reform. Ausleger auch hier eine Beziehung auf die justitia imputata erkennen: der alte Mensch, d. i. die Sündenschuld ist nach Kol. 2, 14. 15. 1 Petr. 2, 24. mit an's Kreuz geschlagen.

So Cal., Cocc. Allein nicht die Schuld der Sünde kann durch καὶ. ἄνθρ. bezeichnet werden, sondern nur das Princip, die Energie der Sünde. Dieses stirbt — wie die vorhergehende Ideenreihe gezeigt hat — ab, indem der neue Mensch, der sich in der Gemeinschaft mit dem Versöhnungstode weiß, der alles, was Christus gethan und gelitten, als sein eigenes weiß, kraft dieses Bewußtseyns allem dem an sich selbst absagt, was nicht aus Christo ist. Bucer: ea tota (crucifixio) pendet a morte Christi, et spiritu eius efficaciter pecc. redarguente in nobis perficitur. Sehr erläuternd ist Gal. 2, 20. Das alte Ich hat der Ap. in den Tod gegeben, erkennt nur Christum in ihm als sein wahres Ich und diesem lebt er, allein er ist sich bewußt, daß das ζῆν ἐν σαρκί doch noch vorhanden ist: kraft des Bewußtseyns des Versöhnungstodes aber, in dessen Gemeinschaft sich sein neuer Mensch weiß, tröstet er sich, daß ihn dieß vor Gott nicht mehr strafbar macht *). — Καταργεῖν wird im gewöhnlichen griech. Sprachgebrauch eben so angewendet, wie unser «zu nichte machen» zur Bezeichnung einer relativen Vernichtung, der Aufhebung der Thätigkeit; bei P. findet sich dieß Wort 25mal, es gehört also, wie auch Gregor von Nyssa bemerkt, zu seinen Idiotismen, und an mehreren Stellen ist es von dogmatischer Wichtigkeit, die Bed. näher zu bestimmen,

---

*) Nach der gangbaren Angabe soll der Ausdruck אדם הקדמני dem rabbinischen Sprachgebrauch angehören, in welchem er so viel bedeute als יצר הרע. So giebt Schöttgen zu dieser St. an mit Berufung auf den Sohar chadasch f. 29. a. In der Ausg. dieses Buchs, welche sich in der Berliner Bibliothek befindet (irre ich nicht, so ist es die Krakauer), kommt zwar S. 29. a. אדם קדמאה vor, allein in einem Zusammenhange, wo es deutlich nur auf den himmlischen Urmenschen geht. Was kann übrigens dieses Buch beweisen, welches — der letzte Sprößling der Sohar-Litteratur — erst 1599 zum erstenmal gedruckt worden und wahrscheinlich nicht viel früher entstanden ist? Außerdem kennen wir nur den Ausspruch des Talmud, Tr. Jevamoth, f. 62, 1.: גֵּר שֶׁנִּתְגַּיֵּר כְּקָטָן שֶׁנּוֹלַד דָּמֵי „Ein Proselyt, der übertritt, ist wie ein kleines Kind" — und den mehrmals von Proselyten des Judenthums gebrauchten Terminus בְּרִיאָה חֲדָשָׁה „neues Geschöpf." Man sieht, daß diese Bezeichnungen mit denen des Ap. nicht geradezu identificirt werden können; hätte indessen auch der Ap. das Wort von den Rabbinen entlehnt, so wäre es doch nur eben das Wort, denn der Gehalt, welchen er ihm giebt, ist doch wesentlich verschieden.

und zwar dahin, daß es nicht ein absolutes «vernichten», sondern «ein Aufheben der Wirksamkeit» ausdrückt; so 1 Kor. 15, 24., über welche St. der vorher erwähnte Kirchenvater in seiner trefflichen Rede über 1 Kor. 15, 28. (die erste im 2. B. der Pariser A.) eingehend handelt und *καταργεῖσθαι*, das «Unwirksamgemachtwerden» von *ὑποτάσσεσθαι*, dem freiwilligen Sichunterwerfen unterscheidet; für das chald. בַּטֵּל «unthätig machen», kommt *καταργεῖν* auch in den LXX. Esr. 4, 21. 23. 6, 8. vor. Auch in der Konstruktion *καταργεῖσθαι ἀπό* K. 7, 2. 6. zeigt sich diese Bed., denn ihren Sinn hat nur der Syr. ganz genau übertragen können: ܐܬܒܛܠܢ i. e. in eum statum redacti sumus, ut otiari a lege nobis liceat. *Τὸ σῶμα τῆς ἁμ.* wird man nicht von vorn herein als Bezeichnung des Leibes im eigentlichen Sinne ansehen, der nicht sowohl (Böhme, Rück. 1. A.) das Princip der Sünde, aber doch der Knecht der Sünde ist, so daß *τῆς ἁμ.* eben so die nähere Qualität bezeichnet, unter welcher er hier in Betracht kommt, wie *τῆς σαρκός* mit *τοῦ σώματος* verbunden Kol. 2, 11. und auch — wenngleich mit modificirtem Sinne — Kol. 1, 22. Diese Auffassung hat indeß bei denjenigen Auslegern Bedenken erregt, welche sich überzeugt hatten, daß *ἡ σάρξ* im paulin. Sprachgebrauch nicht geradezu die Leiblichkeit bezeichnet, und welche daher Bedenken trugen, durch eine solche Erklärung unserer Stelle der manichäischen Ansicht Vorschub zu thun, als ob der Ap. in gleichem Sinne *σῶμα* und *σάρξ* als Princip der Sünde bezeichnet habe. Neander (Pflanzung II. S. 511. g. A.) erwähnt zwar, daß diese Ansicht durch unsere Stelle begünstigt werde, ohne jedoch zu sagen, wie sich dieses Bedenken entfernen lasse, J. Müller (Lehre von der Sünde I. S. 188 ff.) ist dagegen sehr ausführlich auf die Frage eingegangen, ob wirklich durch diese Stelle, so wie durch Röm. 8, 13. Kol. 2, 11. die Leiblichkeit als Princip der Sünde bezeichnet werde. In unserer Stelle, so wie Kol. 2, 11. glaubt er der Ansicht von Chrys., Theoph., Ambr., Grot., Bähr zu Kol. 2, 11. beitreten zu müssen, daß durch *σῶμα* der Begriff des gegliederten Organismus ausgedrückt werde, wofür schon die früheren Ausleger Kol. 3, 5. zur Unterstützung anführten. Man wird jedoch Reiche bei-

stimmen müssen, daß das bloße Wort Leib keinesweges hinreicht, um sogleich an ein gegliedertes Ganzes zu denken; der Einwurf Müller's u. A., daß, wollte man an den wirklichen Leib denken, diese Stelle, so wie Kol. 2, 11. geradezu den Selbstmord empfehlen würde, hat keine Kraft, da an unserer Stelle καταργεῖν wie sonst νεκροῦν von der Aufhebung der Wirksamkeit gebraucht ist, in Kol. 2, 11. aber die ἀπέκδυσις sich in dem comp. σῶμα τῆς σαρκός dem Sinne nach auf den Genitiv bezieht, und nicht auf σῶμα. Auch wir würden ohne Bedenken in demselben Sinne sagen: «den Sündenleib vernichten, abthun», der Genit. aber dient bekanntlich im Griechischen dazu, unsere subst. comp. auszudrücken. In Kol. 3, 5. kann nimmermehr μέλη geradezu Bezeichnung der einzelnen Sünden seyn, es ist vom Unwirksammachen der Leibesglieder die Rede, insofern in ihnen die nachher erwähnten Laster sich thätig erweisen. Eher kann man sich zu der Annahme entschließen, daß der Ap., um den Ausdruck plastischer zu machen, da er eben vom Kreuzigen spricht, der Sünde auch einen Leib beilegt (Theod., Beza, Pisc., Cal., Olsh.); jedoch ist sie nicht die zunächst liegende Ansicht, und stützt sie sich auf den angegebenen dogmatischen Grund, so bietet sie keine entscheidende Hülfe, indem immer noch bei Röm. 8, 13. dasselbe dogmatische Bedenken zurückbleibt, ja auch in unserm Abschnitte hat sie das ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι gegen sich. Andere (Phot., Schöttg., Koppe, Flatt) suchen aus griechischem und rabbinischem Sprachgebrauche einen periphrastischen Gebrauch von σῶμα nachzuweisen, oder auch die Bed. «die Totalität, die Masse.» Was Fr. mit Gelehrsamkeit gegen die erstere Auffassung beibringt, ist ziemlich entscheidend, über die Stelle in Aristot. Probl. XXIV. 9., wo σῶμα die Bed. Masse haben soll, bemerkt Reiche das Richtige. Es ist nicht richtig, daß die Beziehung des σῶμα auf den Leib jene allerdings genügend begründete paulinische Ansicht von dem Wesen und Princip der Sünde gefährde, welche namentlich Neander und Müller auf überzeugende Weise entwickelt haben. Allerdings besteht nach P. die Sünde ihrem Wesen nach in der Isolirung von dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ; wenn diese Isolirung sich schon im Geist vollzieht, wie viel mehr

auf der natürlichen Seite des Menschen, welche das an sich Unvernünftige, vom Geist erst zu Bestimmende ist, worüber daher auch der vom Geist Christi erfüllte Menschengeist nur allmählig die Herrschaft erlangt, vgl. K. 8, 11. Dazu kommt noch dieß, daß nur durch die Glieder des Leibes die Sünde zur Erscheinung gelangt, also in ihr gleichsam einen Leib erhält, vgl. V. 19. Die Heiligung des σῶμα wird besonders geboten 1 Kor. 6, 20. 1 Theff. 5, 23. Röm. 13, 14. Wenn wir also der von den neuesten Auslegern fast einstimmig angenommenen Erklärung «der der Sünde unterworfene Leib» beitreten, so erhält die manichäische Ansicht, daß der Ap. nur im Leibe das Princip der Sünde gesehen, keineswegs eine Unterstützung, vgl. zu V. 18. und Daub, System der Moral S. 263.*). Ist doch dieser besonders von Rück. mit solcher Zuversicht ausgesprochenen Meinung nicht einmal Fr. beigetreten, dem es ja so wenig verschlägt, wenn sich bei P. über diese Frage eine irrthümliche Meinung finden sollte, da, wie er beruhigend dazusetzt, «vieles dergleichen bei alten Schriftstellern gleichmüthig zu ertragen ist!» Tametsi Paulus, heißt es S. 381., omnium peccatorum incitamenta a corpore repetiisset, haec tamen opinio, ut multa in antiquis scriptoribus, aequo animo ferenda esset. — Worin das Wesen des Zunichtemachens des Sündenleibes bestehe, heben noch die letzten Worte τοῦ μηκέτι δουλεύειν κ. τ. λ. hervor.

V. 7. Das γάρ führt eine Begründung ein; δικαιοῦσθαι bezeichnet im klassischen Sprachgebrauch wie im N. T. die gerichtliche Lossprechung, und da in dieser besondern Art der Lossprechung der allgemeine Begriff der Befreiung liegt, so haben sich von Orig., Chrys., Pelag. an — auch die Pesch. übersetzt ܐܬܚܪܪ liberatus est — die Ausleger an diesen allein gehalten, so daß sich dann der einfache Sinn ergiebt:

*) Er sagt in Bezug auf Röm. 7, 23. 24.: „Wenn der Mensch Vernunft und Freiheit der Sinnlichkeit nicht in die Macht gegeben hätte, so könnte sie dieß nicht (nämlich zum Bösen bestimmen); wenn nicht der Mensch, der die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt hätte, könnte es ihm nichts anhaben."

«bei dem Todten hört jedwede Thätigkeit auf, mithin auch die der Sünde»; aus Anakreon führt Beza an ὁ θανὼν οὐκ ἐπιθυμεῖ und Mel. erinnert an das Sprüchw. νεκρὸς οὐ δάκνει. Aber von andern Gründen abgesehen, werden wir schon durch die bestimmtere und vollere Auffassung des συσταυροῦσθαι darauf geleitet, auch diesem Satze eine genauere Beziehung zu den Ideen zu geben, welche im Vorhergegangenen niedergelegt sind. Dieß geschieht nun, wenn man ἀποθανὼν vom Absterben der Sünde versteht (de Dieu, Cal., Glöckl.), allein dann läßt sich bei der Erklärung nicht leicht das Tautologische vermeiden, de Dieu: justificatur ab accusatione quod servus peccati sit, quippe qui probare potest, non sibi amplius pecc. sed se peccato dominari. Es war ja aber auch im Vorhergehenden das moralische Absterben der Sünde als in der Gemeinschaft mit dem physischen Versöhnungstode und seiner rechtfertigenden Kraft wurzelnd gedacht worden; so haben denn nun schon unter den Aelteren Harenberg, Alting, und unter den Neueren C. C. Flatt (von der Versöhnung S. 159.), Rück. und Usteri das ἀποθανὼν von dem mit Christo den Versöhnungstod Gestorbenen erklärt; ebenso auch Rothe S. 104. und Olsh. Es kommt dann aber noch auf die Entscheidung an, erstens, ob die ἁμαρτία die Sündenschuld seyn soll, oder ob die Sünde als thätiges Princip, als Gläubiger zu fassen ist, zweitens, ob P. den Satz nur mit Rücksicht auf das geistige Verhältniß der Erlöseten zu Christo ausgesprochen, oder als einen Satz, der im Allgemeinen seine Anwendung hat und deßhalb auch hier in dieser bestimmten Beziehung. Rück., der früher, wie auch Winer, die ἁμαρτία als Schuld faßte, giebt dieß in der 2. A. auf, weil der Ap. sonst in diesem Abschnitte die ἁμαρτία immer als Herrin darstelle. Diese Instanz kann indeß nicht als entscheidend angesehen werden; denn wenn man sich nur in die paulinische Rechtfertigungslehre versetzt, so würde die von Rück. geforderte Vorstellung nicht ausgeschlossen. Der Sinn ist dann dieser: «wer mit Christo gestorben ist, ist ja von der Sündenschuld frei, in das Reich der Unschuld und Gerechtigkeit versetzt, so wird er nun auch nicht mehr die Sünde über sich herrschen lassen» — ganz wie V. 14. Da-

gegen werden wir dieser Ansicht beizutreten dadurch abgehalten, daß, da dieser Satz als Begründung auftritt, warum in dem Christen die Sünde nicht mehr herrsche, jenes Konsequens, daß die Sünde nicht mehr Herrin sei, ausdrücklich hervorgehoben seyn müßte. Dieß ist der Fall, sobald wir die ἁμαρτία uns als Gläubiger denken. Eben damit wird dann aber auch der Satz ein allgemeiner Erfahrungssatz, und ein solcher Doppelsinn ist der sententiösen Redeweise des Ap. ganz angemessen; an den, welcher gestorben ist, gilt überhaupt keine Anforderung mehr, durch Christi Tod ist die Schuldverschreibung der Sünde zerrissen (Kol. 2, 14.) und eben damit hat sie aufgehört, eine Despotin über den Menschen zu seyn; wer daher in Gemeinschaft mit dem Tode Christi getreten, hat aufgehört unter ihrer Herrschaft zu seyn.

V. 8. 9. Das neue Leben war im Vorhergehenden als Konsequens des Sterbens mit Christo ausgesprochen und indirekter Weise als Anforderung. Die Realisirung kann nur unter Gottes Beistand zu Stande kommen, und so spricht denn P. hier eine ähnliche Hoffnung aus, wie Phil. 1, 6. Er stellt das συζῆν als Glaubensgegenstand vor. Das πιστεύομεν, so wie das Fut. συζήσομεν hat nun hier noch mehr, wie das ἐσόμεθα V. 5. zu der Vermuthung geleitet, daß der Ap. ausschließlich (Orig., Chrys., Theod., Grot., Reiche) oder zugleich (Erasm., Seb. und Ch. Schmid, Klee) an das ewige selige Leben gedacht habe (2 Tim. 2, 11.). Gegen die ausschließliche Beziehung auf das ewige Leben spricht V. 11.; gegen die Doppelbeziehung wird sich derjenige sträuben, welcher sich das ζῆν ἐν Χριστῷ diesseits und das jenseitige Daseyn als disparate Begriffe denkt. Nun ist es uns aber unmöglich zu glauben, daß der Ap. hier πιστεύομεν gesagt haben würde, wenn er keinen andern Gegenstand der Hoffnung im Auge gehabt hätte, als die diesseits zunehmende Heiligung. Mit völligster Zuversicht stimmen wir daher Olsh. bei, welcher sagt: «Das Mitleben, obgleich dem Keime nach in ihm gegenwärtig, ist doch insofern etwas Künftiges, als die vollständige Entfaltung desselben in die ζωὴ αἰώνιος hineinreicht.» Auch K. 5, 17. vgl. 21. hatte ja die ζωή zugleich diesen volleren Sinn, ebenso 8, 13. Ein ähnlicher Uebergang

von der ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν ἡμῖν zu dem ἐγερθῆναι διὰ Ἰησοῦ findet sich 2 Kor. 4, 11. 14. Für diese Mitbeziehung auf die Vollendung des Lebens spricht nun auch V. 9., auch Phil. 3, 10. kann verglichen werden. Erasm. umschreibt: confidimus fore ejusdem (Christi) beneficio, ut posthac per vitae inculpatae innocentiam una cum vivente vivamus et ita vivamus, ne relabamur unquam in mortem et in hoc Christi simulacrum, quoad fieri potest, referentes. Κυριεύειν kann nicht als Bezeichnung einer Naturnothwendigkeit, welcher auch der Erlöser als Mensch unterlegen habe, verstanden werden; der, welcher die Macht hatte, die Bande des Todes durch ein Wort bei Andern zu lösen, hatte auch die Macht, die Todesnothwendigkeit bei sich selber zu überwinden (vgl. die Anm. oben zu S. 252. und meinen Komm. zu Hebr. 2, 14., deßgleichen Joh. 10, 17. 18. 2, 19. Apg. 2, 24.). Es war die freie Liebe des Gottessohnes, welcher dem Tode die Macht über sich selbst gestattete.

V. 10. Ἐφάπαξ wie καθάπαξ, εἰςάπαξ im Sinne von «ein für allemal» (Hebr. 9, 12. 26. 10, 10.). Suidas und Thomas M. erklären daher auch das einfache ἅπαξ durch παντελῶς, vgl. Aelian varr. historr. XIII. 229., auch bei den Lateinern: ut semel dicam. Luth.: «zu einem Male.» Da der Dat. τῇ ἁμαρτίᾳ hier nicht wie V. 2. genommen werden kann, so findet große Divergenz der Ausleger statt, so daß ihn sogar einige, wie auch nachher das τῷ θεῷ als einen dat. instrum. genommen haben, und die Neueren, Rück., de W. über seine Beziehung nichts entscheiden. Wir meinen, daß sowohl die Beziehung auf V. 9., als auch der Gegensatz ζῇ τῷ θεῷ nur zuläßt, an den Versöhnungstod zu denken. Der Ap. will eben erklären, warum kein ferneres Sterben Christi statt finde, der einmalige Tod ist vollkommen ausreichend (ἐφάπαξ). Chrys.: τοῦτ᾽ ἔστιν ὑπεύθυνος ἦν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἡμετέραν, vgl. Eler. Was die Phrase ὃ ἀπέθανε betrifft, vgl. Gal. 2, 20., so hat Erasm. u. A. zu der letzten Stelle das Relativ nach Analogie des Lateinischen für ὅτι gesetzt angesehen, die Anderen bis auf die neueste Zeit als eine Ellipse für καθ᾽ ὅ, quod attinet ad id, quod mortuus est, so auch noch Winer; seit Rück. sieht man das

Relativ als regiert durch das Verb. ἀπέθανε an, da der Grieche, wie der Lateiner und Deutsche ἀποθνήσκειν τι, ζῆν τι sagt. Auch die erstere Auffassung müßte auf die letztere zurückgeführt werden, denn das Relativ in solchen Sätzen, wo man es durch quod attinet ad auflöst, wird wirklich durch das Verb. regiert und man hat dann nur vor dem Nachsatze eine Pause zu machen und einen Gedankenstrich hinzuzudenken; so in dem von Zeune zu Viger S. 34. aufgestellten Beispiele, Xenoph. exped. Cyri 5, 5, 20. ὃ δὲ λέγεις, βίᾳ παρελθόντας σκηνοῦν — ἡμεῖς ἠξιοῦμεν τοὺς κάμνοντας εἰς τὰς στέγας δέξασθαι. Man erkläre daher: «der Tod, den er gestorben ist, war ein Tod, wodurch er ein für allemal für die Sünde starb.» In diesem Sterben für die Sünde liegt dann sowohl das Moment des Strafleidens, als auch das des Brechens der Sündengewalt, welches letztere die griech. Ausleger, Calv., Beza hervorheben. Auch dem Dat. τῷ θεῷ sind verschiedene Beziehungen gegeben worden, sehr erläuternd ist die Parallele Hebr. 9, 28. Christus steht in keinem leidentlichen Verhältnisse mehr weder zum Tode noch zur Sünde; der Schol. bei Matthäi: διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀφθαρτισθεὶς καὶ θεὸς γενόμενος.

V. 11. Gleicherweise soll nun auch für die Erlöseten das geistige Sterben ein für allemal die Sündenlust abthun. Ob man mit Koppe, Griesb. hinter ὑμεῖς ein Kolon setzt, oder nicht, macht nur den Unterschied, daß der Ausdruck des Satzes alsdann an Kraft gewinnt. Dagegen kann gefragt werden, ob λογίζεσθαι mit Chrys., Beza von einem Syllogismus zu verstehen und colligite zu übersetzen sei, oder existimate (Erasm.), reputate, so daß eine Aufforderung darin liegt, das mit Christo parallele Verhältniß zu beherzigen, welches in Folge der Vereinigung mit ihm entstanden ist. Der Unterschied ist gering, indeß erscheint die letztere Fassung als die einfachere und dem Gebrauch von λογίζεσθαι im N. T. angemessenere (s. zu 3, 28.). In beiden Fällen ist übrigens an jenes mystische συναποθνήσκειν mit Christo zu denken, in welchem einerseits die Freiheit von der Schuld, andererseits das Erstorbenseyn für die Lust liegt. Erasm.: quoties cogitamus, nos esse mortuos cum Christo, premuntur et

evanescunt carnis cupiditates. Das ἐν Χριστῷ beziehen Rey. und Fr., weil beide Glieder des Verses durch μὲν und δὲ verbunden sind, auf beide, doch werden sich auch Beispiele finden, wo ein solcher Zusatz nur zur näheren Bestimmung des letzteren dient. Das ἐν bezeichnet entweder (Theoph., Fr.) das medium, wodurch beides zu Stande gekommen, oder besser das Element, in welchem sich dieß Sterben und dieß Leben für Gott realisirt, die Bedeutung des medium ist dann mit eingeschlossen.

2) V. 12—23. Wir stehen unter der Gnade, und so wird die Sünde nicht mehr über uns herrschen: wir folgen dem Zuge der Gnade und dienen ihr, wie vorher der Sünde.

V. 12. 13. Auch noch der 11. V. hatte nicht die directe Ermahnung zur eigenen Thätigkeit enthalten, sondern nur dazu, was objektiv durch Christum für uns geschehen, zu erwägen. Nunmehr folgt die Ermahnung zur eigenen Thätigkeit, und zwar in V. 12. dazu, nicht mit dem eigenen Willen auf die Lüste einzugehen, in V. 13. dazu, den Leib nicht zum Organ der inneren Lust zu machen. Aug.: Prop. 16. ad Rom. 3, 20.: quod cum fit (cum gratia homini sub lege constituto donatur), tametsi desideria quaedam carnis, dum in hac vita sumus, adversus spiritum nostrum pugnant, ut eum ducant in pecc., non tamen his desideriis consentiens spiritus, quoniam est fixus in gratia et caritate Dei, desinit peccare. **Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus.** Die ἁμαρτία erscheint hier als das sündliche Princip, wie sich Aug. ausdrückt, peccatum peccans. Das ἐν bezeichnet hier, wie 5, 20. die Sphäre der Wirksamkeit. In welchem Sinne hat der Ap. dem σῶμα das Prädikat θνητόν gegeben? Bucer: cum primis hic et in omnibus adhortationibus Paulinis observandum est, quam ardent omnia, quam densa sint argumentis, iisque urgentissimis. — Θνητός kann nicht gleich νεκρός seyn und «todt für die Sünde» heißen (Orig., Phot., Turret., Chr. Schmid). Daher kann man bei der Erklärung nur von der Bed. «sterblich» ausgehen. Chrys., Theoph. finden nun den doppelten Grund dieses Prädikats: 1) die tröstliche Erinnerung, daß die Kämpfe nur

vorübergehend sind, 2) die warnende Erinnerung, daß die Sünde die Wurzel des Todes sei. Am richtigsten setzen wir einen Rückblick auf V. 11. voraus, welcher den Christen als eines unvergänglichen Lebensprincips theilhaftig geworden darstellte, dieses Leben soll nun auch das *θνητὸν σῶμα* durchdringen, so daß die Christen, wie es V. 13. ausspricht, ihre Glieder nur im Dienste Gottes, das ist eines unvergänglichen Lebens gebrauchen; ähnlich heißt es 2 Kor. 4, 11., daß in der *θνητῇ σάρξ* die *ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* sich offenbaren soll *). Chrys. urgirt im Begriff des *βασιλεύειν* folgendes Moment: *οὐκ εἶπε, μὴ οὖν ζήτω ἡ σάρξ, μηδὲ ἐνεργείτω, ἀλλ' ἡ ἁμαρτία μὴ βασιλευέτω*, im Sinne Aug.'s Prop. 35.: quia non consentimus desideriis pravis, in gratia sumus. So namentlich auch Mel. mit Berufung auf 8, 13. Der Sache nach ist dieß richtig, da jedoch die Paränese des Ap. sich darauf gründet, daß der alte Mensch todt ist, so kann er nicht so etwas durch die Wahl dieses Ausdrucks haben andeuten wollen. Die Lesart der letzten Worte ist kritisch sehr unsicher. Ohne *αὐτῇ* und *ἐν* lesen *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* cod. A B C, Pesch., Vulg., Kopt., Aeth. und mehrere griech. und lat. Väter, bloß *αὐτῇ* findet sich in D E F G, Iren. und einigen latein. Vätern, die rec. haben die Minuskeln, Chrys., Theod., Theoph. — Griesb. hat daher die Worte hinter *ὑπακούειν* aus dem Text ausgeschlossen; allein, wenn auch noch das Pron. fehlt, ist der Schluß des Satzes gar zu abrupt, wenngleich allerdings das häufige Fehlen des Pron. an Stellen, wo wir im Deutschen es gewiß setzen würden, auch hier geltend gemacht werden kann, vgl. Eph. 2, 10. 3, 13. 2 Kor. 4, 4. 7, 3. 11, 20. 26. 13, 10. Matthäi hat die rec. beibehalten, Scholz und Fr. haben die occidentalische Lesart *αὐτῇ*, Beng., Knapp, Lachm. die im Orient und Occident gleich sehr verbreitete *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* vorgezogen. Es ist schwer zu entscheiden, da man, wenn dieses stand, die

*) Chrys. knüpft hieran eine polemische Bemerkung gegen diejenigen, welche das *σῶμα* auf manichäische Weise schlechthin als Princip der Sünde betrachten: *οὐκοῦν μέσον τὸ σῶμα κακίας καὶ ἀρετῆς, καθάπερ οὖν καὶ τὰ ὅπλα· ἑκάτερα δὲ τὰ ἔργα παρὰ τὸν χρώμενον γίνεται.*

Einschiebung von αὐτῇ nicht begreift, und wenn αὐτῇ stand, ein Glossem wie ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ auch überflüssig war. Indeß läßt sich dieß eher rechtfertigen, und da überdieß ihre äußere Beglaubigung so stark ist, so entscheiden wir für sie. — Παριστάνειν, sistere (Beza), zum Dienste darbieten, ein bezeichnendes Wort von den Dienstleuten, welche dem Herrscher zu Gebote sind. Ὅπλα von der Vulg. arma übersetzt, von den griech. Auslegern, Luth., Calv., Beza und den Meisten in der Bedeutung «Waffen» mit Rücksicht auf das vorangehende βασιλεύειν der ἁμαρτία, dagegen von Calixt, de W., Rück. in der Bedeutung «Werkzeuge.» Allein bei der Vorliebe des Ap. für kriegerische Bilder (Eph. 6, 14 ff.), bei dem Gebrauch von ὅπλα in 13, 12. 2 Kor. 6, 7. 10, 4., und da wir doch bald nach V. 19., wo ebenfalls vom παριστάνειν der μέλη die Rede war, das Bild des Kriegers in dem ὀψώνια berücksichtigt finden, stimmen auch wir für die Bed. «Waffen.» Bei ἐκ νεκρῶν ζῶντας ist die Beziehung des νεκρός eine andere, als in V. 11. Der Ap. hält den formellen Parallelismus einer Auferstehung zum Leben fest, denkt aber an eine andere Art Tod, der Tod ist nämlich der Sache nach hier der Tod in den Sünden, vgl. νεκροὶ ταῖς ἁμαρτίαις Eph. 2, 1. 5. Die Vertauschung des Imp. Präs. παριστάνετε mit Aor. παραστήσατε hält Alt Gramm. N. T. 145. für unpassend, sie erklärt sich aber hier hinlänglich aus der bekannten Regel, so daß es folgendermaßen zu fassen ist: der vom Tode Erstandene übergiebt sich Gott ein für allemal *). Ὡς Bezeichnung der Qualität.

V. 14. Wie der 8. V. die indirekte Aufforderung unterstützt hatte, welche im Vorhergehenden ausgesprochen war, so folgt auch hier eine Verheißung, oder — wenn man lieber will — der Ausdruck einer «hoffenden Zuversicht» (Meyer). Wo die χάρις waltet, da ist der Sieg über die Sünde (7, 25.). Nun fragt es sich aber, ob die χάρις und somit auch dieser

*) Die vulgäre Regel, daß der Imp. aor. das Momentane bezeichne, ist nicht so zu fassen, als ob die Handlung nur in einen kurzen Zeitmoment fallen müßte: so ist es öfter, aber nicht überall, sondern er bezeichnet auch gleichwie das verb. fin. im Aor. öfter nur die Handlung ihrer Idee nach, ohne alle Rücksicht auf den Verlauf der Zeit; das Richtige hat Rost Gramm. §. 117. 2.

Sieg vom Ap. objektiv oder subjektiv gedacht worden sei. Die griech. Ausleger, Aug., Beza, Crell, Grot., Calixt halten sich an die subjektive Seite und sprechen demnach von den Kräften des heiligen Geistes, welche denen unter dem Buchstaben des Gesetzes fehlten, diejenigen aber, die unter der Gnade sind, unterstützen, 2 Kor. 3, 6. Röm. 2, 29. Von orthodoxen protest. Auslegern, Calv., Bald. wird diese subjektive Wirkung der Gnade auf ihr Princip, die Befreiung vom Gesetz zurückgeführt, und Calv. bemerkt, daß, wenn die χάρις nur im subjektiven Sinne genommen wäre, der gleich folgende Einwurf V. 15. sich nicht erklären würde. Auch Mel. hebt die objektive Seite hervor: **non dominabitur idem est ac non damnat vos, sed placet inchoata obedientia propter gratiam.** Allerdings spricht der folgende Einwand dafür, daß der Ap. an die objektive χάρις gedacht haben müsse; nicht minder wird dieß klar, wenn man in Uebereinstimmung mit der Gesammtheit der Ausleger annimmt, daß die Demonstration K. 7, 1—6. zur Unterstützung dieses vorliegenden Ausspruchs diene. Aber mit nicht minderer Gewißheit wird man behaupten dürfen, daß dem Ap. die Begriffe χάρις und πνεῦμα Korrelata waren, daher wir auch hier die Beziehung auf die χάρις im subj. Sinne nicht ausschließen dürfen. Man vgl. Gal. 5, 18. εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐςὲ ὑπὸ νόμον. Von Vielen ist κυριεύσει in unserer St. imperativisch genommen worden, es erwähnt dieß schon Pelag., so Locke, Taylor, Heum., Koppe, es ist das aber schon darum zurückzuweisen, weil zwar die zweite, aber nicht die dritte Person des Fut. diese Fassung gestattet. Auch in der ähnlichen St. Gal. 5, 16.: πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε, haben Mehrere die Verheißung, welche in den letzteren Worten liegt, als Imp. nehmen wollen. Der Akkus. ὑπὸ νόμον bei εἶναι drückt das Gegebenseyn unter etwas aus und findet sich ebenso Gal. 3, 23. 4, 21. 5, 18., und auch in andern Phrasen, wie Kol. 1, 23. ἡ κτίσις ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

V. 15. 16. Es wird demselben Mißverständnisse der Heilslehre gewehrt, von welchem V. 1. die Rede war. Die von dem Ap. gebrauchte Argumentation bei der Widerlegung hat zur Voraussetzung, daß der mit Christo in der Taufe ge-

storbene Christ nicht mehr für die Sünde lebt, sie nicht mehr als Herrn anerkennt, sondern Gott zu seinem Herrn hat (7, 4.). Doch kann man nun zweifelhaft seyn, ob P. mehr die Absicht habe, die Verpflichtung zu selbstthätiger Bestrebung hervorzuheben, oder die objektive Unmöglichkeit, oder wenigstens die Schwierigkeit, dem neuen, beherrschenden Elemente untreu zu werden. Insofern eine Anforderung darin läge, wäre Matth. 6, 24. zu vergleichen, insofern eine Verheißung Matth. 13, 12. Das Richtigste ist wohl, hier nicht ein scharfes «entweder — oder» aufzustellen. Die zuletzt erwähnte Seite des Verhältnisses wird V. 18. hervorgehoben und V. 17. vereint eigentlich die Beziehung auf beide Seiten. Durch die Bekehrung sind die Christen in ein neues Leben versetzt, welches, wie sich Olsh. ausdrückt, einem Strome ähnlich sie forttreibt, ohne doch ihre eigene Bewegung aufzuheben. — Darin liegt die objektive Unwahrscheinlichkeit, daß sie noch der Sünde dienen sollten. Sie sind einem τύπος διδαχῆς übergeben, welcher sie immer mehr konformirt. Insofern sie sich jedoch ἐκ καρδίας diesem Lebensstrome anvertraut, sind sie auch in dieser Herrschaft, die er über sie ausübt, frei. — V. 16. erwartet man eigentlich die allgemeine Wahrheit, und V. 17. die Anwendung. Auch ist eine Andeutung dieses Verhältnisses beider Sätze noch vorhanden (auch in dem Präs. παριστάνετε — es wird eine allgemeine Wahrheit ausgesprochen), allein schon gleich V. 16. wird die konkretere Anwendung auf den vorliegenden Fall mit ausgedrückt. Vor dem Relat. ᾧ hat man noch ein τούτου zu ergänzen. Das attische ἤτοι — ἤ nur an dieser St.; was die Bed. des ἤτοι anlangt, so haben die neueren Grammatiker dem τοι die trennende und ausschließende Kraft vindicirt, namentlich Hartung Partikellehre II, 255 f. Kühner II, 244. Fr. hält diese Bed. hier für unpassend und übersetzt: «entweder sicherlich» —, wie in dem epischen ἤτοι; indeß wenn der Ap. überhaupt ἤ und ἤτοι präcis unterschieden haben sollte, so ist es auch hier ganz passend, daß die möglichen Fälle mit Bestimmtheit auf die vorliegenden zwei eingeschränkt werden. Daß ὑπακοή das zweite Mal in dem bestimmten Sinne von ὑπακοὴ τοῦ θεοῦ steht, würde bei einem andern Schriftsteller als Negligenz im Ausdruck erscheinen,

nicht aber bei P., welcher es liebt, dasselbe Wort wortspielmäßig in verschiedenen Beziehungen zu gebrauchen, vgl. 3, 27. Die protestantische Dogmatik begreift das praktische Verhältniß der durch den Glauben Wiedergeborenen unter dem Namen der nova obedientia. Daß Fr. θάνατος auch hier und V. 21. 23. 7, 5. ausschließlich von der mors physica verstehen will, zeugt nur von großer dogmatischer Befangenheit und polemischem Eigensinn. Wie würde er einem Ausleger von anderer dogmatischer Farbe mit dem Einwurfe zusetzen, ob denn etwa die Frommen das Privilegium hätten, nicht mehr zu sterben? Nothwendig muß man hier den umfassenderen Begriff des Wortes anerkennen, ohne indeß zu entscheiden, welche Momente desselben dem Ap. vor der Seele standen. Im Gegensatze erwartet man ζωή statt δικαιοσύνη. Der dogmatische Grund, daß die ζωή nicht unmittelbarer Lohn des Gehorsams sei, befriedigt nicht, wohl aber wird man daraus schließen dürfen, daß das entgegenstehende θάνατος das Moment der Entfremdung von der ὄντως ζωή mit einschließt.

V. 17. Die bestimmtere Applikation wird in der Form eines Dankes gegen Gott ausgesprochen. Aehnlich 1 Kor. 1, 14. 2 Tim. 2, 7. Der Unterschied des Auslegers, welcher sich in seinen Schriftsteller zu versetzen weiß, und dessen, der außer ihm stehen bleibt, zeigt sich z. B. in Bengels Bemerkung zu dieser Stelle und der von Seml. zu 1 Kor. 1, 14. Seml. sagt nämlich: *Bengelius: pia phrasis, pro vulgari illa, gaudeo;* ego vero malim statuere, vulgatam fuisse phrasin, quae molestius non sit interpretanda, quasi omnino Deo diligenter gratias agat; quod locum hic ea in caussa habere non potest. — Es kommt zuerst die Satzverbindung in Betracht. Die gewöhnliche Auffassung betrachtete das ὅτι ἦτε — ἁμαρτίας als koncessiven Satz, und ergänzte hinter ἦτε ein μέν, Beza, Pisc. u. A. schieben quidem ein. Daß auch bei den Klassikern öfters das μέν im Vordersatz zu ergänzen sei, war bisher gangbare Annahme, so Steph. im thesaur. I, 913. II, 1615., Hoogev. doctr. partic. I, 243. 660. Zeune zu Vig. S. 536. Häufig hat nun auch Rück. von diesem Kanon Gebrauch gemacht, so schon oben 5, 13. Eph. 5, 8. 1 Kor. 1, 22. und auch neuerlichst in einem be-

sonderen Programm diese Annahme gerechtfertigt; Fr. dagegen verwirft sie überall und sucht zu Röm. 10, 19. zu erweisen, daß sie auch in den von Zeune angeführten klassischen Stellen nicht zu billigen. Die Entscheidung ist dadurch schwer gemacht, daß man in vielen Stellen sich den Vordersatz ebensowohl selbstständig als in einer gegensätzlichen Beziehung zum Nachsatze denken kann. Unser zwar oder einerseits entspricht dem μέν nicht genau, da es immer einen stärkeren Gegensatz der zwei Satztheile ausdrückt, als die griech. Partikel, und daher seltner gebraucht wird, doch dient es zur Verdeutlichung der Sache. Man kann sagen: «Er ist edel, doch unvorsichtig», oder auch: «Er ist zwar edel, doch unvorsichtig.» So kann man sich nun auch im Griech. in dem Satze: γενναιότης σοι, μωρία δ' ἔνεστί τις (Eur. Phoen. V. 1674.) die erste Hälfte selbstständig denken, oder sagen, es sei ein μέν zu ergänzen. Allein, da der Grieche in der Regel Sätze, die in einer so bestimmten gegensätzlichen Beziehung stehen, durch μὲν — δέ zu verbinden pflegt, so ist es gewiß richtiger, die Ergänzung eines μέν nicht etwa, wie Rothe in seinem Versuch S. 53. thut, eine Krücke zu nennen, sondern an mehreren Stellen für nothwendig zu erklären, wie dieses auch von den neuesten Grammatikern anerkannt ist, Thiersch Gramm. §. 312. 14., Rost §. 134. Anm. 5., Hartung Partikell. I. S. 163 f., Bornemann zu Xenoph. Cyrop. 1. 5. 11., Bremi zu Isokr. Paneg. §. 105. u. v. a. Auch im N. T. finden sich solche Fälle, wie gleich nachher K. 7, 14. Bei unserer Stelle tragen wir jedoch kein Bedenken, zu behaupten, daß ohne jenes μέν auszukommen sei. Ἦτε hat nämlich hier wie Eph. 5, 8. den Nachdruck und bezeichnet den früheren Zustand (7, 5.). Wenn jedoch Fr. die Rückertsche Auffassung dadurch lächerlich machen will, daß ja bei ihrer Annahme Gott auch dafür gedankt würde, daß sie Sündenknechte gewesen, so ist dieß wieder eine Uebertreibung, und es ist auf die Bemerkung von Winer zu verweisen §. 64. 2. Anm. Die folgenden Worte sind auf dreifache Weise konstruirt worden. Der Akkus. τύπον per attract.; anstatt mit dem Verb. des Hauptsatzes ὑπ., mit dem Relat. des Nebensatzes konstruirt (s. Win. §. 63. und vgl. Luc. 1, 73.), παρεδόθητε mit εἰς verbunden, also statt ὑπηκ. τῷ τύπῳ

τ. διδ. εἰς ὃν π. (Chrys., Bulg., Luth. und alle neueren Interpreten); oder ὑπακούειν wird mit εἰς konstruirt, das ὃν als Attraktion an τύπον betrachtet: ὑπηκούσατε εἰς τὸν τ. τ. δ., ᾧ παρεδόθητε (Beng.); oder aber bei der Konstruktion von ὑπακούειν εἰς wird ὃν παρεδόθητε aufgelöst in ὃς παρεδόθη ὑμῖν (Grot., Castell., Kypke observ. sacr. II, 167. Win. §. 40, 1., wiewohl mit Bedenken, vgl. §. 24, 2.). Gegen die letztgenannten zwei Verbindungsweisen spricht der Sprachgebrauch, nach welchem ὑπακούειν εἰς nicht mit ὑπακούειν τινί vertauscht werden kann, indem das εἰς in diesen Verbindungen nur die Objekte bezeichnet, in Betreff deren Gehorsam geleistet wird, ganz deutlich 2 Kor. 2, 9. εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐςε. So bleibt also nur die erstere Fassung übrig. Bei ihr fragt sich wiederum, welche Bed. man dem τύπος zu geben habe. Τύπος διδαχῆς kann ganz im Allgemeinen bedeuten: formula docendi; Jamblich. Vita Pythag. c. 16.: κ. ἦν αὐτῷ τῆς παιδεύσεως ὁ τύπος τοιοῦτος κ. πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων; c. 23.: ἕνεκα τοῦ σαφέςερον γενέσθαι τὸν τύπον τῆς διδασκαλίας, vgl. μόρφωσις τῆς γνώσεως Röm. 2, 20., ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων 2 Tim. 1, 13. und τύπος Apg. 23, 25. Ferner kann τύπος Vorbild heißen (Luth., Kypke), in diesem Sinne am öftesten bei P. Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3. Es kann aber auch eine Beziehung auf den eigentlichen Sinn statt finden, welcher den beiden angegebenen Bedeutungen zu Grunde liegt, «eine Form, in welche etwas hineingethan wird, um es darin auszuprägen» (Calv., Beza). Bevor wir entscheiden, erwähnen wir noch die Konstruktion von παραδιδόναι εἰς. Wir müssen Rück. beitreten, welcher sagt, daß Sir. 4, 19. Röm. 1, 24. 26. 28. nicht eigentlich die Konstruktion des Verb. mit εἰς belegen könne; es wird nämlich παραδιδόναι εἰς statt παραδιδ. τινί nur da gebraucht werden, wo «das in die Gewalt bekommen» hervorgehoben werden soll, und so glauben wir, daß zwar die Bed. formula doctrinae beizubehalten, daß aber gerade diese Konstruktion von dem Ap. mit Rücksicht auf den eigentlichen Sinn von τύπος gewählt worden sei, wie ja im Sprachgebrauche auch die Phrase vorkam: κατὰ τ. δόγματα τυποῦσθαι, Arrian enchir.

l. 2. c. 19. So drücken den Sinn Calv. und Beza aus: **hoc dicendi genus magnam quandam emphasin videtur habere. Ita enim significatur, evangelicam doctrinam quasi instar typi cujusdam esse, cui veluti immittamur, ut ejus figurae conformemur et totam istam transformationem aliunde provenire.** Das Passiv *παρεδόθητε* bezieht sich wohl, wie Chrys. bemerkt, auf «die göttliche Gnadenführung», welche die Menschen zum Evangelium leitet (Olsh.). Luth. hat *εἰς ὃν παρεδόθητε* übersetzt: «welchem ihr ergeben seid» und ist dabei, wie es scheint, von der reflexiven Bedeutung des Passivs ausgegangen. Eine ganz abweichende Auffassung der Stelle findet sich in dem Aufsatz von van Hengel: **annotatio in loca nonnulla N. T.** S. 115. Er schließt *ὑπηκούσατε — διδαχῆς* in Klammern und übersetzt: **obedivistis autem ex animo in quamcunque** (*ὃν*?) **traditi estis formulam doctrinae**, unter welcher **formula doctrinae** die vorchristlichen Religionen gemeint seyn sollen.

V. 18. 19. Welches ist das logische Verhältniß dieses 18. V. zum vorhergehenden? Man ist geneigt, sich V. 17. als die **minor** zu denken mit einem **atqui** an der Spitze und V. 18. als **conclusio**, so Rück., Reiche, Mey. Allerdings würde man alsdann ein *οὖν* erwarten, statt des *δέ*, über dessen Unangemessenheit bei der gewöhnlichen Auffassung der Stelle sich van Hengel verbreitet. Dennoch wird man die Annahme, daß anstatt des streng syllogistischen *οὖν* die laxere Uebergangspartikel *δέ* gesetzt sei, nicht geradezu verwerfen dürfen. Ein angemessener Sinn ergiebt sich indeß auch, wenn V. 17. von V. 18. nur durch ein Komma getrennt und als Bezeichnung des Zielpunktes angesehen wird, welchen jene *ὑπακοή* hatte. Dem auffälligen Ausdruck «Knecht der Gerechtigkeit werden» liegt eine Wahrheit zu Grunde, nämlich die vorher schon erwähnte, daß das Element, welchem sich der Mensch bei der Bekehrung hingiebt, ebenso einen beherrschenden Einfluß auf ihn ausübt, wie das Element der Sünde. Die Rabbinen drücken dieses in dem Traktat Pirke Aboth schön aus in den Worten: «der Lohn einer guten That ist eine gute That, der einer bösen eine böse.» Auch der Stelle Sir. 24, 28. 29. liegt dieselbe Idee zu Grunde: «Wer von mir (der wesentlichen

Weisheit) trinkt, der dürstet immer nach mir.» Insofern jedoch diese ethische Nothwendigkeit, welche darauf beruht, daß der Mensch in der Wahrheit und in dem Guten seine wahre Substanz findet, die wahre Freiheit des Menschen ist — **Deo servire vera libertas**, sagt Aug. — ist auch wiederum der Ausdruck Knechtschaft unpassend und aus diesem Grunde auch im N. T. nirgend von dem Verhältnisse der Erlöseten zu Gott gebraucht. Der Ap. hält es daher für nothwendig, durch die folgenden Worte ihn zu rechtfertigen. *Ἀνθρώπινον* in demselben Sinne, wie 3, 5. *κατὰ ἄνθρωπον*; der Ap. will sagen, daß er die Sache nicht der objektiven, d. i. göttlichen Anschauung gemäß benannt habe, sondern sich mit Rücksicht auf ihr Bedürfniß ausgedrückt. Von Meyer wird bemerkt, daß *κατὰ ἄνθρωπον* sich auf den **modus**, *ἀνθρώπινον* auf den Inhalt des *λέγω* beziehe, aber nicht einmal ursprünglich liegt ein solcher Unterschied in den Phrasen, geschweige denn im Sprachgebrauch. Und welches ist der Grund, daß sich P. akkommodirt? In *σάρξ* kann das Moment der intellektuellen, oder der sittlichen Schwäche hervorgehoben werden. Die Schwäche des Denkvermögens der Gemeinde zu rügen, war indeß gewiß weder hier die Absicht des Ap., noch wäre dieß überhaupt seiner Ansicht von dem Verständnisse göttlicher Dinge angemessen gewesen, denn er hätte ohne Zweifel mit Beng. gesagt: **tarditas intellectus fluit ex infirmitate carnis, i. e. naturae mere humanae** (1 Kor. 2, 14. 3, 1. 2.). Die *ἀσθένεια τ. σαρκός* kann also nur eine durch den Mangel an *πνεῦμα* veranlaßte Unfähigkeit zu verstehen bezeichnen. Und zwar ist dieß nun die Unfähigkeit, in dem Dienste der Gerechtigkeit sich so in seinem Elemente zu fühlen, daß man sich darin frei weiß; oder aber das Unvermögen, von der bindenden Gewalt des neuen Lebenselementes in Christo sich auf eine andere Weise eine rechte Vorstellung zu machen, als unter dem Bilde einer Knechtschaft. Die erstere Meinung drückt der Schol. bei Matthäi aus: *τουτέστι, κατὰ ἀνθρωπίνην συνήθειαν εἶπον τὸ ἐδουλώθητε, λογιζόμενος, ὅτι βαρέως φέρετε τὰ τῆς δικαιοσύνης ἐπιτάγματα, ὃ δουλείαν εἰώθαμεν καλεῖν*. Sie kann jedoch nicht richtig seyn; denn zu welchem Zwecke hätte es dienen sollen, eine solche irrige An-

ficht zu unterstützen? Gewiß hat der Apost. die Absicht, das Krasse des gebrauchten Ausdrucks zu rechtfertigen und in demselben Sinne wie hier würde er dieses ἀνθρώπινον von allen seinen «plastischen» Ausdrücken gebraucht haben. Blicken wir nun auf V. 20., so ist man verlegen, wie er mit V. 19. zu verbinden sei. Mit aus diesem Grunde hat daher eine große Zahl Ausleger mit verschieden modificirter Ansicht über den Sinn das ἀνθρώπινον λέγω auf das Nachfolgende bezogen (die Pesch., Orig., Chrys., Batabl., Calv., Pisc. u. v. A.); allein sollten die Worte dazu dienen, die Ausdrucksweise im Nachfolgenden zu entschuldigen, so wäre dieses unangemessen, da ja das Bild, welches im Nachfolgenden gebraucht ist, schon vorher gebraucht war und auch überhaupt nicht so befremdend seyn konnte, wie der Ausdruck in V. 18. Wir schließen also unbedenklich mit den meisten Neueren ἀνθρώπινον — ὑμῶν in Klammern, die Worte aber ὥσπερ γὰρ κ. τ. λ. lassen sich ohne Zwang als eine in Form der Paränese gefaßte weitere Ausführung von V. 18. ansehen. *) Mit Beseitigung der Parenthese sie an τῆς σαρκός anzuknüpfen, wie es Mey. und Fr. thun, erscheint uns schon wegen der paränetischen Form als unzulässig. Εἰς τὴν ἀνομίαν kann nicht mit Oek., Theoph., Erasm., Luth., Ammon u. A. in dem Sinne genommen werden: «von einer Ungerechtigkeit zur andern»; wenn auch in dem Begriffe des gegenüberstehenden ἁγιασμός der Fortschritt liegt, so berechtigt doch die Form der Worte nicht dazu, danach das einfache εἰς τ. ἀνομίαν zu erklären. Es kann entsprechend dem gegenüberstehenden εἰς ἁγιασμόν nur den Zustand der Gesetzlosigkeit bezeichnen, der aus den einzelnen Akten des Gehorsams, welcher der ἀκαθαρσία und ἀνομία bewiesen wird, resultirt.

---

*) Eine eigenthümliche Seite nimmt aus dem Parallelismus Herväus heraus: quemadmodum ad peccandum nullus vos cogebat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati, sic ad juste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed delectatio ducat charitasque justitiae. — Sicut enim ille est iniquissimus, quem nec poenae temporales deterrent ab immundis operibus . . , ita ille est justissimus, qui nec poenarum temporalium terrore revocatur a sanctis operibus.

Beng.: qui iustitiae serviunt, proficiunt: ἄνομοι, iniqui, sunt iniqui, nil amplius.

V. 20. Nach Mey., Fr. dient dieser V. zur Erläuterung von V. 19., das οὖν V. 21. ist nach Fr. Anknüpfung an V. 17., nach Mey. an V. 18. Allein offenbar bildet V. 22. zu 20. 21. einen Gegensatz, ferner liegt nichts Erläuterndes in V. 20.; auch die Zurückbeziehung des τότε V. 21. auf ὅτε in V. 20. muß darauf leiten, daß die beiden Verse zusammenhängen und daß V. 20. als eine Vorbereitung auf das Folgende anzusehen ist. Daher ist γάρ vielmehr als Begründung anzusehen (Kölln., de W.). Und zwar besteht diese Begründung darin, daß die Vortheile jenes Zustandes nur eingebildet, die reellen Nachtheile die größten waren. Es lag für sie in jenem Zustande das Angenehme, daß sie von der Gerechtigkeit nicht tyrannisirt wurden. Man fragt, warum P. diesen Dat. der Beziehung und nicht den Gen. ἐλεύθεροι τῆς δικαιοσύνης gesetzt habe, und de W. nennt den Dat. «noch nicht hinreichend erklärt.» Wollte P. nichts sagen, als «so waret ihr Ungerechte», so würde man den Gen. erwarten, allein er legt auf den Begriff der Freiheit das Gewicht: «so waret ihr gegenüber der Gerechtigkeit im Freiheitsverhältnisse.» Dabei könnte man fragen, ob es so zu denken, daß sie sich mit ihr nichts zu thun machten, oder so, daß die Gerechtigkeit kein Recht an sie hatte. Bei der letzteren Fassung tritt der Vortheil, in dem sie waren, schärfer hervor, insofern verdient sie den Vorzug. Daß die Rede etwas Ironisches habe, will Fr. nicht zugeben, allein wenn im Begriffe der Ironie liegt, daß man das, was man bestreitet, mit dem Scheine der Anerkennung erwähnt, so liegt allerdings in dem Ausdrucke etwas Ironisches, insofern ja nämlich die Freiheit von der Gerechtigkeit gar nicht den Namen der Freiheit verdient.

V. 21—23. Das οὖν drückt aus, was sich nun aus diesem scheinbaren Gut für eine Folgerung ergebe. Es bietet sich eine doppelte Konstruktion dar. Mit Theod., Theoph., Pesch., Luth., Mel. kann man die Frage bei τότε schließen, ἐφ᾽ οἷς ν. ἐπ. als Antwort ansehen und hat sich dann vor

dem Relat. nur ein τοιαῦτα hinzuzudenken. Dagegen hat Chrys., Oekum., Vulg., Beza, Beng., Mey., Fr. die Worte ἐφ' οἷς ν. ἐπ. noch zur Frage gezogen, so daß ἐξ ἐκείνων zu dem Rel. zu ergänzen ist (vgl. V. 16. und 7, 6.). Diese Fassung will Fr. unzweifelhaft machen. Doch haben später noch auch de W. und Rück. die erstere Auffassung vorgezogen und, wie wir glauben, mit Recht. Einmal nämlich ist das ἐφ' οἷς ν. ἐπ., wenn man es in die Frage mit einbegreift, eine beiläufige, unwesentliche Bemerkung, während man doch eher erwartet, daß ihr der Ap. ein Gewicht geben werde*). Ferner liegt zwar weder darin ein Gegengrund, daß alsdann die Antwort «keine Frucht» aus dem Kontexte zu ergänzen wäre, noch auch darin, daß doch der Schlechtigkeit nicht schlechthin die Früchte abgesprochen werden können (die ἔργα des Bösen sind ja noch nicht καρποί, vgl. Eph. 5, 11. und Usteri zu Gal. 5, 22.), wohl aber spricht dagegen, 1) daß es V. 22. heißt ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν, und dieß voraussetzen läßt, daß auch vorher schon καρποί vorhanden waren, wo nicht, so hätte der Ap. schreiben müssen ἔχετε καρπόν (Rück., s. indeß das weiterhin über diesen Ausdruck Bemerkte), 2) daß an dieser Stelle καρπός und τέλος unterschieden wird, bei jener Auffassung aber am natürlichsten seyn würde, beides zu identificiren, und überhaupt scheint es nicht, daß der Ap. irgendwo von dem jenseitigen Lohne unter dem Namen καρπός gesprochen habe, auch nicht Phil. 1, 22., wiewohl nicht zu läugnen, daß er es hätte thun können. — Der Grund der Schaam liegt in dem Ausgange der Sündenfrucht (τέλος Phil. 3, 19. 2 Kor. 11, 15.), und θάνατος bezeichnet hier wie vorher V. 16. und nachher V. 23. und auch 7, 5. entweder das

---

*) Die Schaam über die Sünde ist ein wesentliches Kennzeichen der Wiedergeburt, während der natürliche Mensch für die Schmach seiner Erniedrigung blind ist. Calv.: innuit enim, quam coeco nostri amore laboremus, dum peccatorum tenebris sumus obvoluti, qui tantas in nobis sordes non reputemus. Sola est lux Domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem. Ille igitur demum Christianae philosophiae primordiis imbutus est, qui sibi serio displicere ac suae miseriae verecundia confundi bene didicerit.

Elend überhaupt mit Einschluß der jenseitigen Unseligkeit, oder diese ausschließlich. — Ἔχετε — ἁγιασμόν ist konciser Ausdruck, aber worin besteht die Koncision? Sie kann bloß in dem εἰς ἁγιασμόν gesucht werden, welches im Parallelismus mit εἰς ἁγ. V. 19. hinzugefügt im Sinne von εἰς τὸ γίνεσθαι ἁγίους. Es liegt aber auch in dem ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν eine Breviloquenz, nämlich die, welche überhaupt diesem Gebrauch des Art. zu Grunde liegt (Winer §. 17. 2.): ἔχετε καρπὸν καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν ὁ ἁγιασμός. So wird hervorgehoben, was Eph. 5, 11. sagt, daß auch hier jene andern καρποί eigentlich den Namen nicht verdienten. Als das τέλος τῆς πίςεως nennt 1 Petr. 1, 9. die σωτηρία ψυχῶν. Der Ausdruck τὰ ὀψώνια ist zunächst wohl von P. mit Rücksicht auf das, was vom Kriegsdienst V. 13. gesprochen war, gesetzt worden; der Gegensatz zu χάρισμα dient aber auch ohne Zweifel dazu, auf der Seite der Sünde das Rechtsverhältniß hervorzuheben, wie dieß 5, 16. geschah. Worin dieses bestehe, haben wir oben S. 252. angedeutet, das Uebel der Disharmonie des Subjekts ist die ἀντιμισθία für die Störung des göttlichen Gesetzes. Das ἐν Χριςῷ fassen wir hier wie V. 11. als Bezeichnung der Sphäre, in welcher die ζωὴ αἰώνιος gewonnen wird, und insofern dann auch als Bezeichnung des Mittels.

Kapitel VII.

Inhalt und Theile.

1) Mit dem Auferstandenen müssen wir in den ehelichen Bund treten, wenn wir göttliche Früchte bringen wollen; das Gesetz regt mehr die Sünde an, als daß es sie dämpft, V. 1—6. 2) An sich ist das Gesetz schon gut, aber es vermag bei der fleischlichen Natur des Menschen dem Guten nicht den Sieg zu verschaffen, sondern bringt den Menschen nur bis zum äußersten Zwiespalt, V. 7—25.

---

1) V. 1—6. Mit dem Auferstandenen müssen wir in den ehelichen Bund treten, wenn wir göttliche Früchte bringen wollen; das Gesetz regt mehr die Sünde an, als daß es sie dämpft.

V. 1. Es befremdet diese Anknüpfung durch ἤ, welches in keinem anderen Sinne genommen werden kann, als 6, 3. und andeutet, daß etwas, was schon da gewesen ist, noch mehr erhärtet werden soll. An die letzten Worte von K. 6. ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν anzuknüpfen und das Folgende als eine Rechtfertigung derselben anzusehen (Reich., der auch ein Wortspiel zwischen ἐν κυρίῳ und κυριεύει findet), ist unmöglich. So sind denn schon ältere Ausleger und außer Reich. alle neueren auf K. 6, 14. zurückgegangen und haben die vorliegende Ausführung als eine Begründung der zweiten Hälfte jenes V. οὐ γάρ ἐςε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν angesehen. Daß eine solche Begründung hier zu abrupt eintreten würde, läßt sich nicht gerade behaupten; man kann entgegnen, daß, wenn auch die Ausführung von 6, 15—23. vielmehr den Endzweck hat, theils die Unfähigkeit der Christen zum Sündendienste zu zeigen, theils zur Entsagung desselben aufzumuntern, so sei dieses doch immer unter der Voraussetzung, daß sie ὑπὸ χάριν sind, ausgesprochen. So kann man sagen — wiewohl gestanden werden muß, daß bei dieser Ansicht immer der Eindruck eines unvermittelten Abspringens der Rede nicht ganz verwischt wird. Gehen wir indeß vorläufig von dieser nunmehr allgemein recipirten Ansicht über den Zusammenhang aus, wie erweist dann der Ap. seine Thesis? Wir müssen hier zum Voraus auf den Inhalt von V. 2. und 3. Rücksicht nehmen. Mit wenigen Ausnahmen finden die Aelteren in denselben unter dem Bilde der Ehe eine allegorische Darstellung des Verhältnisses der Christen zur Sündenlust, oder auch zum Gesetz, wogegen Grot., Schlicht. und die Neueren mit Ausnahme von Reich., Benecke, Olsh. darin nur ein V. 1. belegendes und unter den dort ausgesprochenen allgemeinen Satz zu subsumirendes Beispiel finden. Je nach der einen oder der anderen Ansicht war denn hier auch die über die Argumentation des Ap. Enthält V. 2. ein Beispiel, so ist der Gang der Beweisführung dieser: das Gesetz hat doch nur ver-

bindende Kraft für die Lebenden und nicht für die Todten. So zeigt es sich bei dem Ehegesetz, indem, wenn der Mann stirbt, an beide Theile das Gesetz keinen ferneren Anspruch hat. Wir Christen sind nun in der Gemeinschaft des Todes Christi den geistigen Tod gestorben; folglich tritt bei uns das ein, was bei der Frau eintrat, welcher der Mann starb: wir können einen anderen Gatten wählen. Bei dieser Argumentation erregt nun zuerst dieß Anstoß, daß das Beispiel nicht genau paßt, denn der Ap. hätte entweder schreiben müssen: *ὁ γὰρ ἀνὴρ, ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ, τῇ γυναικὶ δέδεται νόμῳ, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς γυναικός*, oder: *ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ, ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ, τῷ ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, κατήργηται ἀ. τ. ν. τοῦ ἀνδρός*. Nun kann man zwar zur Beseitigung dieses Bedenkens sagen, in diesem Beispiele bewirke der Tod auf beiden Seiten die Befreiung vom Gesetz und es empfehle sich vielmehr gerade dadurch, daß es doppelte Anwendbarkeit habe (vgl. Theoph.); allein — der Ap. hebt doch eben nur die eine Seite hervor und zwar gerade die, welche dem allgemeinen Satze nicht entspricht. Reich. meint, der allgemeine Satz V. 1. sei schon an sich evident und V. 2. enthalte eine neue Begründung. Dann würde jedoch nicht auf diese Weise mit *γάρ* angeschlossen seyn. Ein noch stärkeres Bedenken gegen die erwähnte Ansicht ist ferner der Umstand, daß bei ihr der 3. V. einen müssigen Zusatz enthält. Der Absicht des Ap. ist es unläugbar entgegen, da er V. 4. das Verhältniß, welches V. 3. ausspricht, bei den Christen wirklich in Anwendung bringt, daß sie nämlich nunmehr einem andern Gatten angehören. Es gestehen auch die Ausleger, welche jene Ansicht der Stelle vertreten (Rück., Mey., Fr.), nur zufällig sei der Ap. durch das Beispiel dazu veranlaßt worden, auch im Verhältnisse der Christen dieses Moment hervortreten zu lassen. Aber wir meinen, daß man um so weniger dieß sagen kann, da die Konformation von V. 4. so angelegt ist, daß das *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ κ. τ. λ.* nicht bloß als Nebengedanke, sondern als Hauptgedanke hervortritt. Diese Gründe sind stark genug, um jedenfalls die allegorische Fassung wenigstens nicht unerwogen abzuweisen. Auch schon die weite Ver-

breitung derselben, da sie früher ganz allgemein angenommen war, muß dazu auffordern. Bei der allegorischen Ausdeutung haben sich nun ebenfalls die Ausleger in zwei Klassen getheilt. Von Aug. (proportio 36.) ist unter dem Weibe die menschliche Seele, unter dem Manne die V. 5. erwähnten παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, unter dem νόμος τοῦ ἀνδρός das Gesetz verstanden worden. So Justin., Beza, Calixt, und vorzüglich hat Beza mit Genauigkeit und Schärfe das Einzelne entwickelt. Schon den ersten V. hat er so zu fassen gesucht, daß der zweite, wenn seine Erklärung richtig wäre, sich genau an denselben anschließen würde. Er erklärt nämlich: an ignoratis legem tantisper dominari cuipiam, quanto tempore ipse vivit, und meint, es liege darin: quempiam habere jus et imperium ex lege in ipsam alterius personam. Dieß kann nun freilich nicht in den Worten liegen. Der Mann soll nun auch nach Beza die Sündenlust seyn, welche bei dem Christen durch die Gemeinschaft mit dem Tode Christi gestorben ist. Wie verträgt sich jedoch diese Erklärung mit V. 4., wo man nach ihr erwarten müßte, 1) daß von dem Tode des Gatten, 2) von dem Tode der Sündenlust die Rede seyn würde, wo aber statt dessen 1) von dem Tode der Gattin, nämlich der Christen, 2) von dem Abgestorbenseyn für den νόμος die Rede ist. Es bleibt nur übrig zu sagen, daß ebensowohl Gesetz und Sünde Wechselbegriffe sind, als das Absterben für die Sünde und das Absterben der Sünde selbst. Muß dieß nun auch zugegeben werden, so konnte doch der Ap. gerade hier nicht den νόμος anstatt der ἁμαρτία erwähnen, ohne eben damit den Leser zu nöthigen, wenn überhaupt der zweite und dritte V. eine allegorische Bedeutung haben, unter dem Gatten sich das Gesetz zu denken (vgl. Seml.). Nun ist zwar noch von Stier (Andeutungen für gläub. Schriftverst. 2. B. S. 288.) und Olsh. auf dem Grunde der Ansicht von Beza eine modificirte Deutung versucht worden, bei welcher ebenfalls die Sünde, der alte Adam als Gatte genommen wird. Wir unterlassen indeß, darauf näher einzugehen, da sie uns zu subtil erscheint und auch von andern Seiten aus Einwürfen unterliegt. Haben die Worte einen allegorischen Sinn, so kann es wohl nur der seyn, daß der dominirende Gatte,

welcher für den Christen gestorben ist, der νόμος seyn soll, insofern nämlich derselbe aufgehört hat, Motiv und Richter des Christen zu seyn, ja nach dem starken Ausdruck Eph. 2, 15. und Kol. 2, 14. mit Christus zugleich an das Kreuz geschlagen worden. Diese Auffassung findet sich nun auch bei Orig., Chrys., Theod., Oek., Ambr., Thom. Aqu., Erasm., Calv., Buc. u. v. A. Auch bei ihr bleibt allerdings der Anstoß zurück, welcher schon bei der Erklärung von Beza erwähnt wurde, daß V. 4. in dem ἐθανατώθητε statt des Absterbens des Gatten, wie man erwarten sollte, das Absterben der Gattin, den geistigen Tod der Seele erwähnt. Zwar hat Fr., ungeachtet er die allegorische Fassung perhorrescirt, um die Inkongruenz des Beispiels V. 2. zu dem allgemeinen Satze V. 1. zu mildern, in dem διὰ τοῦ σώματος Χριςοῦ eine Hindeutung auch auf den Tod des Gatten finden wollen, und es könnte diese Erklärung auch der allegorischen Fassung zu Gute kommen; aber wir meinen, daß der Ap., wenn er so etwas hätte andeuten wollen, auch διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Χριςοῦ hätte schreiben müssen. So kommen wir denn zu dem Resultate, daß man zu einem von beiden sich entschließen muß, entweder zu dem Bekenntnisse, daß P. 1) ein inkongruentes Beispiel gewählt, welches er ohne Schwierigkeit hätte vermeiden können, 2) daß er dieses müssigerweise in V. 3. weiter ausgeführt, 3) daß er V. 4. ein Moment zum Grundgedanken gemacht, worauf er nur zufälliger Weise durch Ausführung des Beispiels veranlaßt worden; oder aber, daß wir um des Vortheils willen, diesen Inkonvenienzen zu entgehen, bei V. 4. eine plötzliche Wendung des Gedankens annehmen, bei welcher das eine der beiden Korrelata für das andere gesetzt worden. Dieß anzunehmen, liegt nun gerade bei einem Schriftsteller wie P. so nahe, dessen Anschauungen so konkret sind, d. h. so Vieles, was der Natur der Sache nach nicht isolirbar ist, auch als Einheit schauen und dann bald diese, bald jene Seite daran hervorkehren, vgl. das dreifach gewendete Bild 2 Kor. 3, 4., die Konkretionen von Beziehungen in 2 Kor. 3, 18. und die Bemerkungen zu 6, 3. — Nach dieser Auseinandersetzung des Ganges seiner Beweisführung müssen wir uns nun noch einmal zur Untersuchung des Zusammenhangs dieses ersten

Abschnittes des siebenten K. mit dem sechsten hinwenden. Die Erwägung des Inhalts von V. 4—6. nöthigt uns, von der gangbar gewordenen Ansicht abzugehen, daß V. 1—6. nur die Beweisführung für die zweite Hälfte von K. 6, 14. sei. Schon Beng. hat darauf hingedeutet, daß das καρποφορεῖν τ. θανάτῳ, sowie überhaupt V. 4—6. an die letzten Verse von K. 6. erinnere, namentlich an V. 21. Beza hat in V. 1—6. im Widerspruch mit der gangbaren Ansicht mehr eine Ausführung der ersten Hälfte von K. 6, 14. ἁμ. ὑμῶν οὐ κυριεύσει, als der zweiten gesehen. Uns stellt sich als der Hauptgedanke hervor: ihr seid berechtigt, in ein geistiges, eheliches Verhältniß mit Christo zu treten, um wahrhafte Früchte zu bringen; unter dem Gesetze habt ihr dieses nicht vermocht. Ist dieß der Hauptgedanke, so ist V. 1—3. nur Vorbereitung darauf, der Nachweis, daß rechtmäßigerweise eine solche Verbindung mit Christo eingegangen werden könne. Erst so gewinnen wir einen durchaus klaren Blick in den Zusammenhang vom Anfange des sechsten K. an bis zum achten: in der Gemeinschaft mit Christi Versöhnungstode hat der Christ eine neue, mit der Gerechtigkeit Christi angethane Persönlichkeit erhalten, und die frühere ist gekreuzigt. In diesem neuen Gnadenverhältnisse kann die Sünde nicht mehr zur Macht kommen, denn das neue Lebenselement übt eine beherrschende Kraft aus. Erst wenn die Verbindung mit Christo auf's Innigste geschlossen, gehen Früchte der Gerechtigkeit daraus hervor, wogegen bei der früheren Verbindung mit dem Gesetze dieses selbst zu einem Incitament der Sünde wurde. An sich ist das Gesetz daran unschuldig, gegenüber einer so verderbten menschlichen Natur vermag es einmal nichts anderes, als den Zwiespalt auf die höchste Spitze zu treiben, anstatt ihn zu heilen. Hieran schließt sich alsdann K. 8. *).

Theils wegen der Anrede ἀδελφοί (9, 3.), theils wegen γινώσκουσι κ. τ. λ. glaubte man schon hier einen Fall zu

*) Als eine Realparallele sowohl zu diesem ganzen Kap., als auch insbesondere zu V. 4. ist Gal. 2, 19. anzusehen, worin der Gedanke liegt, daß das Gesetz selbst durch sein Unvermögen, die Heiligkeit zu bewirken, dahin führt, sich ein anderes Princip zu erwählen, nämlich den Gott, der die Versöhnung gestiftet hat.

stanzen, wo sich der Ap. in seiner Rede an die Judenchristen besonders wende, vgl. Mey. zu γινώσκ. ν. Da jedoch γινώσκουσι nicht den Artikel bei sich führt, da viele der bekehrten Heiden vorher jüdische Proselyten gewesen, da ferner, wie man z. B. aus **Just. Mart.** in **dial. c. Tryph.** sehen kann, auch die Heidenchristen das A. T. fleißig studirten, da endlich der Ap. in allen seinen Briefen an Heidenchristen auch eine Kenntniß des νόμος voraussetzt (vgl. zu 3, 25.), so ist jener Gedanke zurückzuweisen, und eben damit auch die Meinung, daß sich der Ap. auf einen talmudischen Satz beziehe (s. Wolf zu 6, 7.). Es reicht aus, auf die Idee hinzudeuten, welche von den meisten Auslegern in dem Ausspruche K. 6, 7. gefunden wird. Als bloßer Nothbehelf, aus der Schwierigkeit der Vereinbarung von V. 2. mit dem Vorhergehenden hervorgegangen, erscheint die Meinung, welche ὁ ἄνθρωπος geradezu als Bezeichnung der Gattin (Beng., Carpz.), oder des Gatten (Elsn.) nimmt, auch die vieler Andern, welche zu ζῇ nicht ἄνθρωπος ergänzen, sondern νόμος (Orig., Ambr., Erasm., Grot., de Dieu, Koppe), auf deren Widerlegung sich vorzüglich Kölln. eingelassen hat.

V. 2. 3. Da das Beispiel ein Beleg ist und ein Beleg begründet, so kann es auch mit γάρ eingeführt werden (Jak. 2, 2.). Bei unserer Ansicht über den Zusammenhang und Zweck dieses Abschnittes ist dieses Beispiel aber so gewählt, daß dabei die Rücksicht einer Anwendung auf den Christen obwaltet. Das τῷ ζῶντι ἀνδρί hebt schon das Moment hervor, daß der Tod scheidet (1 Kor. 7, 39.). *Καταργεῖσθαι* mit ἀπό kann zwar in dem Sinne von ἐλευθεροῦσθαι mit ἀπό übersetzt werden, hat jedoch eigentlich die zu K. 6, 6. nachgewiesene Bed. auch da, wo ἀπό folgt (Gal. 5, 4.): «unthätig gemacht werden, so daß man nichts mehr mit dem Gesetz zu schaffen hat.» Ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός ist das auf den Mann bezügliche Gesetz, wie in den **LXX.** 3 Mos. 14, 2. οὗτος ὁ νόμος τοῦ λεπροῦ. Der Gebrauch des Fut. χρηματίσει rechtfertigt sich an dieser St. durch die Bemerkung, welche Bernhardy Synt. S. 377. über das Fut. überhaupt macht: «das griechische Fut. ist nicht viel mehr als ein bedingtes Präsens, die Darstellung des in der Gegenwart

Unvollendeten, das dereinst unter einer Bedingung gedacht sich verwirklicht, worin der eigentliche Gehalt dieses Tempus besteht: es geschieht, wenn es möglich ist», vgl. auch Kühner II, 83. Den Beispielen, welche Winer §. 41, 6. gegeben, ist auch 2 Kor. 12, 6. hinzuzufügen. Daß γίνεσθαι ἀνδρί und γυναικί Bezeichnung der ehelichen Verbindung ist, weist Elsn. zu der St. nach, vgl. LXX. 3 Mos. 22, 13. Es ist wohl gewiß, daß der Genit. des Infin. τοῦ μή hier nicht den Zweck ausdrücken soll, sondern die Folge, s. zu 1, 24. S. 95. und vgl. den bei Winer an d. a. St. besprochenen Sprachgebrauch der LXX. und der Byzantiner. Mey. dringt pedantischerweise auch hier auf den Zweckbegriff, und Fr. hat schon im Komment. zu Matth. S. 846. die Ansicht aufgestellt, daß der Gen. von ἐλευθέρα abhängig, das μή aber aus der in ἐλευθεροῦν liegenden Notion des Verhinderns zu erklären sei, so daß der Sinn wäre: **libera est hac re, quod sit adultera.**

V. 4. Nach unserer vorher entwickelten Ansicht hat der Ap. das eine der beiden Korrelata, das Abgestorbenseyn der Christen, anstatt des Abgestorbenseyns des Gesetzes eingeführt. Hätte er seinen Gedanken mehr entwickeln wollen, so würde er gesagt haben: οὐ μόνον ὁ νόμος ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑμεῖς. Der gleiche Fall findet 1 Kor. 8, 3. statt. Das οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ involvirt dort ein οὐ μόνον γινώσκει τὸν θεόν; vgl. das μᾶλλον in Gal. 4, 9.: γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. Wer nur an ein abstrakt logisches Denken gewöhnt ist, hat immer Schwierigkeit, in solche aus konkreter Anschauung heraus zu erklärende Ausdrücke sich zu finden. Wir können auch einen verwandten Fall aus Joh. beibringen. Er hat im ersten Briefe K. 1, 6. 7. den Gegensatz: ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα — ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν — κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων. Dieser Gegensatz ist nun logisch ungenau. Wollten wir ihn durch die Bemerkung rechtfertigen, daß die κοινωνία μετ᾽ ἀλλήλων im Sinne des Joh. ein Wechselbegriff der κοινωνία μετ᾽ αὐτοῦ ist, so würde dieß von manchen wieder als eine **profunda observatio** verschrieen werden; aber wenn

es auch manche falsche Tiefen giebt, solche Tiefen muß man sich nun einmal in der Schrift gefallen lassen. Der dritte V. bei Joh. zeigt, daß er sich wirklich die κοινωνία μετ' ἀλλήλων und die κοινωνία mit Gott als unzertrennlich dachte. — Ἐθανατώθητε und nicht ἀπεθάνετε mit Rücksicht auf den gewaltsamen Tod Christi; zu σώματος nämlich, welches wohl sonst nicht so absolute gesetzt seyn würde, hat man aus diesem verb. fin. heraus θανατωθέντος zu ergänzen; wäre dieß nicht, so möchte man auch als Grund angeben, daß Gott als das wirksame Princip dieses Todes bezeichnet werden soll (Rück.). Daß hier σῶμα Χριςοῦ statt θάνατος steht, kann befremdend erscheinen; einige denken an den Gegensatz von σκιά und σῶμα Kol. 2, 17. (Vorst.); Beza ist auf den Gedanken gekommen, mit Rücksicht auf den Gebrauch des διά in 4, 11. 2, 27. der Präp. die Bed. von ἐν zu vindiciren, als wäre der Sinn, daß in diesem Tode zugleich der Christ den geistigen Tod erlitten; Beng. findet ein Mysterium ausgedrückt. Der Gebrauch des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ für ἐν τῷ θανάτῳ αὐτοῦ in der St. Eph. 2, 15. ist zwar analog, hat aber ebenfalls etwas Befremdendes; ganz entsprechend ist das ἑνὶ σώματι Eph. 2, 16., wenn man dasselbe mit Chrys., Beza, Harl. auf den Leib Christi bezieht. Als Grund gerade dieses Ausdrucks kann man wieder die plastische veranschaulichende Darstellungsweise des Ap. angeben (s. zu 6, 5.). Wir glauben jedoch im Sinne des Ap. zu erklären, wenn wir dabei nicht stehen bleiben, sondern sagen, daß er beim Gebrauch gerade dieses Ausdrucks den Liebesbeweis durch die ἐνσάρκωσις vor Augen gehabt habe, durch welche die Erleidung des Todes erst möglich wurde, ähnlich wie Hebr. 2, 14. die Menschwerdung mit dem Todesleiden in Verbindung gesetzt ist. — Wider seinen sonstigen Gebrauch, die Finalbedeutung zu urgiren (s. zu 1, 20.), hat Fr. an dieser Stelle gegen Mey. behauptet, daß εἰς τό nur ἐκβατικῶς zu fassen sei. Er hat dieses gethan im Gefühl, daß wenn man es final nimmt, dieser Satz ein Gewicht erhält, welches mit der gesammten, von ihm und Anderen angenommenen Auffassung der Stelle nicht stimmt (s. vorher zu V. 1.). Aber, da man nothwendig annehmen muß, daß V. 3. schon mit Rücksicht auf diese Wendung ausgesprochen

worden ist, kann man nicht anders, als das εἰς τό final nehmen. Fast alle Ausleger von Theod. an haben nun natürlich im Blick auf das Vorhergehende in dem γίνεσθαι ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι den Ausdruck eines ehelichen Verhältnisses gefunden, welches der Erlöste anstatt mit dem Gesetze mit Christo eingeht, und καρποφορεῖν im Bilde bleibend von der Frucht verstanden, welche aus diesem Verhältnisse hervorgeht. Der Rostocker Interpret nimmt hieran Anstoß und findet in dieser Erklärung einen obscön pietistischen Geschmack, der dann freilich eine schmähliche Herrschaft in der Kirche erlangt hat, da von demselben die Interpreten von Theod. bis Erasm. und von diesem bis auf den ehrlichen Koppe, ja bis auf D. de W. angesteckt sind *). **Has nuptias**, heißt es, **qui adornarunt interpretes — non solum jejunam et obscoenam, qua mollis et effeminata pietistarum natio mire delectatur, sententiam Paulo, viro casto et generoso, placere potuisse temere sumserunt, verum etiam in verborum explicatione peccarunt.** Da indeß der **castus et generosus** Paulus keinen Anstand genommen hat, Eph. 5, 30—32. das was die Genesis vom Ehebunde sagt, von der Verbindung der Gläubigen mit Christo zu erklären, ja da er kein Bedenken trägt, 2 Kor. 11, 2. sich den Brautwerber bei dieser Ehestiftung zu nennen, so ist es wohl keine Versündigung an dem Zartsinn des Ap., ihm auch hier denselbigen Gedanken zuzuschreiben. Indeß kann auch nicht einmal gesagt werden, daß καρποφορεῖν geradezu die Kindererzeugung bedeute, vielmehr ist immer der Tropus vom Acker festzuhalten (Marc. 4, 20. Kol. 1, 10.), und nur von einer Anspielung auf den καρπὸς κοιλίας (Luc. 1, 42.) kann die Rede seyn **). Nach Fr. soll das γίνεσθαι ἑτέρῳ hier nichts wei-

*) Koppe: καρποφορεῖν ex vulgari tropo i. q. ζῆν, aptius etiam hoc loco positum, quo de uxore, quae parit suo marito sermo fuerat. De W.: „Wahrscheinlich ist dieß Fortsetzung des Bildes der Ehe." Auch der von Hrn. Fr. so geliebte Hr. Superint. Meyer hat die Beziehung auf „Ehefrucht" nicht für so pietistisch gehalten, sondern dieselbe mit Entschiedenheit angenommen.

**) In der spätern byzantinischen Sprache erhielt das Wort ganz die allgemeine Bed. „Wohlthat üben", s. Du Cange lex. graec. med. aevi s. v. καρποφορεῖν.

ter bedeuten, als in alius potestatem venire, wie sonst ἐπί τινι γενέσθαι.

V. 5. 6. In ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί finden Rück., Kölln., Fr., weil es dem geistlichen Tode der Christen gegenübersteht, das Moment des Lebens ausgedrückt. Wir müssen indeß mit Reiche bekennen, daß uns dieses mit den Worten unvereinbar scheint. Nach der oben K. 1, 3. entwickelten Bed. von σάρξ bezeichnet εἶναι ἐν τῇ σαρκί den Zustand, wo das πνεῦμα noch nicht wirksam ist (K. 8, 5. 8. 9. 13.); Calv.: solis naturae dotibus esse praeditum sine singulari gratia, qua electos suos Deus dignatur, und so tritt ja auch V. 6. diesem εἶναι ἐν τῇ σαρκί das ἐν καινότητι πνεύματος gegenüber. Wenn Einige σάρξ hier geradezu durch ἡ πολιτεία κατὰ νόμον erklärten (Theod., Grot., Koppe), so ist allerdings zuzugeben, daß bei Paulus σάρξ und νόμος als Wechselbegriffe anzusehen sind (K. 4, 1. Gal. 5, 18.), so daß der eine stets an den anderen erinnert, doch kann dieß immer nicht als der Wortsinn von σάρξ angesehen werden. Παθήματα, wie das deutsche Leidenschaft, ebenso bei Profanskribenten und Gal. 5, 24.; der Mensch wird durch die Leidenschaften afficirt, in einen leidentlichen Zustand versetzt. Das διά hat Locke wie Röm. 2, 27. 4, 11. als Bezeichnung des Zustandes genommen: that remained in us under the law, ebenso Michael., und Fr. ist beizustimmen geneigt. Dagegen haben Chrys., Ambros., Carpz. daran Anstoß genommen, daß dem Gesetze die Schuld der Sündhaftigkeit aufgebürdet werde, und haben φαινόμενα, γνωριζόμενα ergänzt, Grot., Koppe, Knapp ἀφορμὴν λαβόντα; da jedoch der Begriff vermöge des Artik. in sich bestimmt ist, so kann nichts als das verb. subst. ergänzt werden, und da die Absicht des Ap. ist, die Unfähigkeit des Gesetzes, die Heiligung zu bewirken, darzustellen, so kann es nicht befremden, wenn er unter den mannichfachen Gesichtspunkten, aus denen sich diese Unfähigkeit ergiebt, denjenigen hervorhebt, welcher für das Gesetz am meisten gravirend ist; auch bezieht sich ja V. 8. auf dieses τὰ διὰ τοῦ νόμου zurück. Es gehört also die Bemerkung Calv.'s hieher: hominis perversitas, quo magis justitiae repagulis coërcetur, eo furiosius erumpit. Doch hat der Ap.

hier eben so wenig als V. 8. ein ὑπό gebraucht, sondern durch das διά das Gesetz als gelegentliche Ursache bezeichnet. Ἐνεργεῖσθαι von dem Ap. immer als Medium gebraucht, wenn von Dingen die Rede ist, die ihre Kraft äußern (mit 2 Kor. 1, 6. könnte man zur Annahme der pass. Bed. geneigt seyn). Auch hier wieder die μέλη als die Organe erwähnt, durch welche die concupiscentia zur Erscheinung kommt *). Hier ist καρποφορεῖν gebraucht, ohne daß von einem ehelichen Verhältnisse die Rede war, daher auch denen nicht beizustimmen, welche die Beziehung auf Leibesfrucht auch hier beibehalten, so Mey.: «Wir gehörten vormals zu dem ehebrecherischen Geschlecht (Matth. 12, 39.), und das Zeugende in uns waren die in unsern Gliedern wirkenden παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν.» Θάνατος hier wie 6, 16. 21. 23. — Ueber κατάργ. ἀπό s. zu V. 3. Es kommt zuerst die Lesart ἀποθανόντες in Betracht. Ἀποθανόντος kann eigentlich nicht als Lesart betrachtet werden; es ist nämlich dieß Wort erst durch Beza in den Text eingeführt. Derselbe fand sich weder durch die am meisten beglaubigte Lesart ἀποθανόντες, noch auch durch die occidentalische τοῦ θανάτου befriedigt und nahm also zu Chrys. seine Zuflucht, bei welchem er die Lesart ἀποθανόντος zu finden meinte; allein er gesteht selbst, daß in mehreren Citaten des Chrys. sich ἀποθανόντες findet, und schon Wetst. und Matthäi haben darauf aufmerksam gemacht,

*) Mel. macht hier eine Bemerkung, welche zwar streng genommen nicht in das Bereich der Exegese gehört, welche wir aber doch, da sie eine so wenig beachtete Wahrheit ausspricht, hervorheben wollen. Häufig kommt nämlich gerade dieser Reformator auf die Bemerkung zurück, daß unter diese παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν auch das Mißtrauen gegen Gott, die dubitatio gehöre, und sagt hier: primum enim illa ingens dubitatio, quae in omnium hominum animis haeret, certe est efficax in membris, quia propter illam dubitationem ruunt homines contra voluntatem Dei, ut, quia non confidunt Deo, multa faciant metu et diffidentia contra voluntatem Dei. Hanc autem diffidentiam auget lex, quae, quia semper accusat, facit, ut corda sint aversa a Deo, fugiant Deum, non invocent, non confidant.... Est autem hic locus diligenter observandus, ut discamus, illam dubitationem esse peccatum, ut repugnemus et erigamus nos Evangelio et sciamus, esse cultum Dei, in illis terroribus repugnare dubitationi et diffidentiae.

daß *ἀποθανόντος* nicht Textlesart des Kirchenvaters ist, sondern zur Interpretation desselben gehört. *Τοῦ θανάτου* findet sich D E F G, in den lat. Uebersetzungen und Kirchenvätern, mithin ausschließlich in abendländischen Subsidien und ist von Rich. Simon und Reiche vertheidigt worden. Allein wenn *ἀποθανόντες* schon durch überwiegende Zeugnisse A C J, die morgenländ. Uebersſ., griech. und auch einige lat. Kirchenväter empfohlen wird, so hat es auch noch den Grund für sich, daß die sehr divergirenden Konstruktionen des Wortes bei den Kirchenvätern zeigen, wie schwer man mit ihm fertig wurde, und es sich folglich leicht erklären läßt, daß diese Lesart durch einen andern Text, welcher keine Schwierigkeit darbietet, verdrängt wurde. Entstanden kann das *τοῦ θανάτου* entweder dadurch seyn, daß durch falsche Erklärung des *ἀποθανόντες* (s. weiter unten Del.), oder aus dem Vorhergehenden dem *ἀπὸ τοῦ νόμου* das *ἀπὸ τοῦ θανάτου* als korrelater Begriff beigefügt wurde (K. 8, 2.), oder aber, was mehr Wahrscheinlichkeit hat, daß die Abschreiber das in dieser Stellung oder Konstruktion schwer verständliche *ΑΠΟΘΑΝΟΝΤΕΣ* in *ΑΠΟ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ* verwandelten und später dann das *ἀπό* als überflüssig weggelassen wurde. Lesen wir nun *ἀποθανόντες*, so könnte dieses mit dem Nachfolgenden so konstruirt werden, daß zu dem Relat. das Demonstr. ergänzt würde: *τούτῳ* oder *αὐτῷ, ἐν ᾧ κατειχόμεθα*, s. Winer §. 23, 2. So hat schon Theoph. erklärt: *ἀπελύθημεν, ἠλευθερώθημεν, ἀποθανόντες, καὶ νεκροὶ καὶ ἀκίνητοι γενόμενοι πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ κατειχόμεθα* *). Dagegen

*) Fr. wirft mir vor, ich habe fälschlich angenommen, Theoph. habe in dieser St. *ἀποθανόντες* mit *πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα* verbunden, da doch vielmehr *ἀκίνητοι γενόμενοι* damit zu struiren sei. Dieß steht allerdings deutlich genug da, aber ist nicht auch das andere der Fall? Ist nicht eben: *καὶ νεκροὶ καὶ ἀκίνητοι γενόμενοι πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ κατ.* die Erklärung von *ἀποθανόντες*? Und ist *ἀποθνήσκειν πρός τι* nicht so viel wie *τινί*? Was die betreffende St. in der Homilie des Chrys. anlangt, so hatte ich früher angenommen, der Kirchenvater habe ebenso konstruirt, wie sein Epitomator. Ich sehe jetzt, daß ich vermuthlich Unrecht hatte, aber ebenso unrichtig ist die verwandte Auffassung von Fr. Die Worte des Kirchenvaters lauten: *καὶ πῶς ἡμεῖς κατηργήθημεν; τοῦ κατεχομένου παρὰ τῆς ἁμαρτίας ἀνθρώπου πα-*

haben Rück., Reiche, de W., Winer in der vierten Ausg. S. 150. an der Härte dieser Konstruktion Anstoß genommen und vorgezogen, ἀποθανόντες an κατηργήθημεν anzuschließen, das ἐν ᾧ aber auf τοῦ νόμου zurückzubeziehen. Noch eine eigenthümliche, von den Interpreten nicht beachtete Konstruktion und Auffassung ist zu erwähnen, die des Oek. Er sagt: ἀπολελύμεθα καὶ λελυτρώμεθα· διὰ τί; ἐπειδὴ ἀπεθάνομεν διὰ τ. ἁμαρτίας, αὕτη γὰρ ἡ κατέχουσα, καὶ ἠγέρθημεν οὐ διὰ τοῦ νόμου ἀλλὰ διὰ τ. Χοῦ. δῆλον οὖν, ὅτι ἀπὸ μὲν τ. νόμου ἀπολελύμεθα ὡς ἀποθανόντες, ὑποτάγημεν δὲ τῷ ῥυσαμένῳ ἡμᾶς τοῦ θανάτου Χριςῷ. Der Sinn des Oek. ist deutlich dieser: «Wir sind los vom Gesetze, weil wir (unter seiner Herrschaft) durch die Sünde gestorben sind, denn diese ist das, was gefangen hielt.» Er betrachtet also das ἀποθανεῖν als etwas in den früheren Zustand unter dem Gesetz Hineinfallendes und nimmt ἐν in der Bed. durch. Auch nach der Erklärung des Orig. fällt das ἀποθανεῖν in die frühere Zeit unter dem Gesetze, denn er faßt die Worte so, als fände eine Trajektion statt, und als hätte der Ap. schreiben wollen: ἐν ᾧ (νόμῳ) ἀποθανόντες κατειχόμεθα: **nos vero liberi sumus a lege, in qua mortui detinebamur.** Die schon von Beza angeführte Annahme, daß ἀποθανόντες mit κατηργήθημεν zu verbinden sei, wird in die Klasse der aus Negligenz hervorgegangenen Trajektionen

---

λαιοῦ ἀποθανόντος καὶ ταφέντος· τοῦτο γὰρ ἐδήλωσεν εἰπών· ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὁ δεσμός, δι' οὗ κατειχόμεθα, ἐνεκρώθη καὶ διεῤῥύη, ὥςε τὸν κατέχοντα μηδὲν κατέχειν λοιπόν, τουτέστι τὴν ἁμαρτίαν. Fr. meint, Chrys. habe konstruirt: ἀποθανόντες ἐκείνῳ, ἐν ᾧ. Allein der Sinn seiner Worte überhaupt ist vielmehr dieser: „Wie ist das wir sind zu nichte geworden zu nehmen? — er hat nämlich vorher gesagt, der Ap. habe mit Weisheit das κατηργήθη ὁ νόμος vermieden — Indem der alte, von der Sünde gefangen gehaltene Mensch gestorben ist; das giebt P. zu erkennen, indem er sagt: Indem wir gestorben, vernichtet sind in Betreff dessen (s. ἐν in den Lexicis in der Bed. in Ansehung), wodurch wir gefangen gehalten wurden, als wollte er sagen: unsere Fessel ist zerbrochen." Nun zeigt sich auch, wie die Worte des Epitomators zu nehmen sind, nämlich ganz ebenso, ja vielleicht hat er auch das ἐν so genommen, und das ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα zeigt nicht seine Konstruktion, sondern gehört nur seiner Erklärung an.

gehören, wo der Schriftsteller eine später ihm einfallende nähere Bestimmung (vgl. Phil. 1, 29.) an der unrichtigen Stelle nachbringt, vgl. über die Hyperbata im N. T. Winer S. 512., wo auch einige Beispiele aus den Klassikern, und Bernh. Synt. S. 460. Die Ergänzung des Demonstr. ist von den erwähnten Auslegern der Härte beschuldigt worden; sie haben indeß nicht ausgesprochen, warum in diesem Falle diese Ergänzung weniger zulässig seyn soll, als in den andern aus dem N. T. von Winer zusammengestellten; die Abneigung, sie hier anzunehmen, dürfte darin ihren Grund haben, daß ἀποθανόντες schon an und für sich einen vollständigen Begriff zu geben scheint, und der Leser nicht so leicht darauf fällt, einen Dat. zu ergänzen, wie z. B. einen Akkus. nach ἐπικαλέσονται Röm. 10, 14., oder zu ἄρας Luc. 5, 25. u. s. w.; dieser Grund ist jedoch nicht ausreichend, s. den ähnlichen Fall K. 6, 16. Kann man sich indeß zu einer von beiden Annahmen nicht entschließen, so fasse man das ἐν so wie Chrys.*) nach dem, was wir darüber in der Anm. gesagt haben: «indem wir gestorben sind in Betreff unserer Fessel», vgl. z. B. ἐν τῇ πίστει ὠνείδισε Arrian exp. 3, 30. «in Betreff der Treue», bei Bernh. Synt. S. 212.; besonders analog ist ἐν τοῖς δόγμασι Eph. 2, 15. nach der Erklärung von Harleß. Das κατέχειν treffende Bezeichnung des Gesetzes, unter welchem das πνεῦμα δουλείας herrscht (Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7.), vgl. das ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι Gal. 3, 23. Ἐν καινότητι Bezeichnung des Elements, in welchem dieser neue Dienst statt findet. Καινότης Bezeichnung des neuen Zustandes, der an die Stelle des alten getreten (καινός, novus, νέος, recens), und in παλαιόν vielleicht auch eine solche herabsetzende Nebenbeziehung, wie Hebr. 8, 13. Γράμμα Bezeichnung des äußerlich wirkenden, so wie πνεῦμα des innerlichen Princips (1 Kor. 2, 4. 6.). Richtig Calv.: spiritum litterae opponit, quia antequam ad Dei voluntatem voluntas nostra per sp. s. formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem ex-

*) Schon Ludw. de Dieu schlägt diese Auffassung vor, ohne jedoch zu erkennen, wie sich die Worte des Chrys. danach erklären lassen.

ternis nostris actionibus iniicit, concupiscentiae autem nostrae furorem minime cohibet. Und Mel.: ideo dicitur littera, quia non est verus et vivus motus animi, sed est otiosa imitatio interior vel exterior, nec ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non apprehendit remissionem peccatorum.

2) V. 7—25. An sich ist das Gesetz schon gut, aber es vermag bei der fleischlichen Natur des Menschen dem Guten nicht den Sieg zu verschaffen, sondern bringt den Menschen nur bis zum äußersten Zwiespalt.

Der Erklärung dieses äußerst wichtigen Abschnittes haben wir die zusammenfassende Untersuchung vorauszuschicken, wer der sprechende ἐγώ sei, und welche Gattung von Zuständen geschildert werden. Daß der Ap. hier nicht bloß von sich selbst spricht, geben eigentlich alle Erklärer zu, indem auch diejenigen, welche, ohne weiter zu bemerken, daß das, was der Ap. von sich aussagt, auch von Andern gelte, wie z. B. Cassian. Vorst., doch damit nicht sagen wollen, daß es dem Ap. nur um einen biographischen Bericht zu thun sei, mithin immer die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß das hier Gesagte auch auf Andere seine Anwendung haben werde. Auch unser Brief hat uns schon gezeigt, daß die Lebhaftigkeit des Ap. ihn dazu veranlaßt, die erste Person zu gebrauchen, wo er aussprechen will, was auch für Andere gilt. K. 3, 7., ebenso 1 Kor. 3, 6. vgl. dazu 4, 6. 5, 12. 6, 12. 10, 29. 13, 1 f. 14, 6. 11 f. Gal. 2, 18. In allen diesen Stellen ist das Ich Repräsentant einer Vielheit, so jedoch, daß es — wie dieß immer in der Natur des Repräsentanten liegt — dieser der Vielheit selbst mit angehört und das rhetorische σχῆμα, welches hiebei obwaltet, ist das der κοινοποιΐα oder ἰδίωσις; für den verwandten, besonders bei Paränesen stattfindenden Gebrauch der ersten Pers. Plur. ist der Terminus ἀνακοίνωσις eingeführt.

Daß auch in dem vorliegenden Abschnitte der Ap. wirklich sich selbst mit einbegreift, ließe sich sofort erweisen, wenn die Erklärung des αὐτὸς ἐγώ in V. 25. grammatisch richtig wäre, wonach dieses «sogar ich selbst» übersetzt werden müßte — eine Auffassung, welche, wie wir sehen werden, nicht ohne bedenkliche praktische Folgen geblieben ist. Es wird sich uns indeß

ergeben, daß diese Worte anders verstanden werden müssen. Doch auch von ihnen abgesehen, werden wir zur Annahme jener zweiten Klasse der Uebertragung mit Nothwendigkeit geleitet, wenn wir uns die Frage vorlegen, was für Zustände es sind, die uns hier von dem Ap. vorgeführt werden. Er könnte 1) die Absicht haben, darzustellen, welcher Kampf noch immerfort in dem durch die Wiedergeburt zu dem Leben in Christo gelangten Menschen zwischen Geist und Fleisch statt finde; er könnte 2) beabsichtigen, in seiner eigenen Person die Geschichte der Menschheit vor dem Gesetz und unter dem Gesetz zu zeichnen, wofür der 9. V. zu sprechen scheinen dürfte; es bietet sich aber auch 3) die Ansicht dar, daß er aus seinem eigenen Leben heraus beschreibt, welche Erfahrungen von der Wirksamkeit des Gesetzes der demselben gehorchende Israelit macht. Daß diese dritte Ansicht die richtige sei, darauf führt uns zunächst der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden. K. 5, 20. hatte gezeigt, daß das Gesetz keine wesentliche Hülfe gegen die Sünde gebracht, sondern statt dessen nur ihr Gebiet erweitert habe, K. 6. namentlich von V. 14. an dargethan, daß in dem Zustande unter der Gnade die Kraft der Sünde gebrochen werde, K. 7, 1—6 zuerst gezeigt, daß die Christen die Berechtigung hätten, statt des Gesetzes Christum zu ihrem Princip zu machen und zwar, um göttliche Früchte hervorzubringen, und dann damit geschlossen, daß in dem Zustande, wo das *πνεῦμα* noch nicht waltete, das Gesetz die Leidenschaften mehr aufgeregt, als beschwichtigt habe, nun aber, seitdem sie den neuen Geist besitzen, sie wirklich im Stande seien, Gott zu dienen. Was anders läßt diese Ideenfolge erwarten, als daß, wenn in dem Nachfolgenden der fruchtlose Kampf des Gesetzes gegen die Sünde dargestellt wird, dadurch noch deutlicher erwiesen werden soll, daß das Gesetz die wahre Heiligung nicht hervorzubringen vermöge. Noch unzweifelhafter wird dieses Ergebniß beim Blick auf V. 25. des vorliegenden K. und auf den Inhalt des achten K. Hier treten wir gleichsam in eine neue Ordnung der Dinge ein. Das *νῦν* in K. 8, 1. entspricht dem *νυνί* in 7, 6., der Dank K. 7, 25. bildet den Gegensatz zu der Wehklage V. 24., K. 7, 23. die Gefangenschaft unter dem Gesetz der Sünde,

dagegen 8, 2. Freiheit von dem Gesetz der Sünde und des Todes durch den Geist des Lebens in Christo, K. 7, 14. 18. unauflösslicher Widerstreit des mit den Forderungen des Geistes Gottes übereinstimmenden Gesetzes und des fleischlichen Sinnes, K. 8, 4. dagegen Erfüllung der Forderung des Gesetzes durch den Wandel nach dem Geist. Endlich, während von der Vergangenheit K. 7, 5., d. h. ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί die Rede ist, heisst es K. 8, 8. ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐςὲ ἐν σαρκί. Treffend werden diese vielen Momente und der ganze Zusammenhang von Turr. zu der St. entwickelt. Von dem Wiedergebornen mithin, in welchem das πνεῦμα waltet und insofern es in ihm waltet, kann der Inhalt von K. 7, 7—24. nicht gelten. Eher ist die Annahme zulässig, dass V. 9 das ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ auf den Zustand der Menschheit vor der Gesetzgebung hinweise, welches ja zugegeben werden kann, ohne dass das vorher gewonnene Ergebniss umgestossen wird; wohl aber würde aus dieser Erklärung folgen, falls man sie nämlich mit Strenge durchführte, dass der Ap. bei diesem ἐγώ die Beziehung auf seine eigne Person ausgeschlossen und nur die objektive Geschichte der Menschheit, genauer der jüdischen Menschheit darstelle. Freilich bietet sich dagegen sofort der Einwand dar, dass, wenn er nach den Kampf der jüdischen Menschheit unter dem Gesetze schildert, was er davon im Allgemeinen sagt, doch auch auf ihn, als Einzelnen, der dem Gesetze unterthan war, seine Anwendung haben müsse. Gerade dagegen ist aber in neuester Zeit von Reiche, mit dem sich Fr. als einstimmig bekennt, Widerspruch erhoben worden und schon früher haben Socinianer und Arminianer, Grot., Hammond, Locke, Cler., Michael. das ἐγώ von den homines plerique erklärt, welche sich unter der gesetzlichen Oekonomie einem groben Sündenleben ergeben hatten; describit Hebraeum genus, sagt Gr. quale fuit ἐπὶ τὸ πολύ primum ante legem, deinde post legem. Vernehmen wir die Gründe, welche Fr. für seine Ansicht aufgestellt II, 28. Anm.: 1) Luc. hat in der Apg. durchaus nicht angezeigt, displicuisse Paulo unquam legem Mosaic., quod neque virtutis studium adjuvaret, nec τῆς δικαιοσύνης sitim expleret. Hiegegen ist die Frage aufzuwerfen: hat

wollen und diese Art der Uebertragung, wo das Gesagte von dem Ich nicht gilt, mit dem aus jener Stelle entlehnten Ausdruck *μετασχηματισμός* genannt. Allein auch in jener Stelle verhält es sich anders. Der Ap. will der Gemeinde und namentlich denen, welche ihre Lehrer überschätzen, das Wesen christlicher Demuth zeigen; wenn er nun zu diesem Endzwecke sagt: «ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben», so hat dieß Bekenntniß der Demuth, während es Andern zum Vorbilde dient, ohne Zweifel auch für ihn selbst seine vollkommene Wahrheit. In unserem Abschnitte mußte jedweder Leser V. 7. und 8. unter dem Ich das allgemein menschliche, oder das jüdische Ich verstehen und den Ap. mit einbegreifen; wäre er nun auf einmal von V. 9. an in einer fremden Person aufgetreten, so hätte kein Leser dieses errathen können. Daß V. 9. sich ohne Schwierigkeit auf die Periode des Volkes vor dem Gesetze beziehen läßt, haben wir zugestanden, doch kann dieß nicht dazu dienen, die Erklärung zweifelhaft zu machen, welche die Worte auf das Leben des einzelnen Israeliten bezieht, denn es ist ja in der Natur der Sache gegründet, daß sich in dem einzelnen Menschen als in dem Mikrokosmus die Zustände der Gesammtheit abspiegeln. Das Urtheil über Wichtigkeit, Wahrheit und Tiefe der ganzen Schilderung wird natürlich durch die Art der Auffassung bedingt, und der Ausleger, der wie Reiche in dem Kampfe des doppelten Ich nichts weiter findet, als den Gegensatz des frommen und des lasterhaften Juden, wird natürlich auch so darüber urtheilen müssen, wie wir bei Reiche II, 82. lesen: «Wir finden hier nirgends Dogmen über die Natur des Menschen ausgesprochen, nirgends Aufschlüsse über sittlich psychologische Verhältnisse gegeben, nirgends allgemein gültige und anwendbare Wahrheiten aufgestellt (!). Wir lesen vielmehr hier eine historische Darstellung des traurigen Erfolges des mosaischen Gesetzes, seit dessen Stiftung unter den Juden, eine orientalisch dichterische Schilderung, wie die jüdische Menschheit bei ihrer Sündlichkeit im Ganzen das Gesetz zu größerer Sünde gemißbraucht habe, wenn gleich alles, was von besserer Gesinnung in ihr sei, dem Gesetz Zeugniß seiner Güte und Göttlichkeit gebe.» — Bei der hohen Bedeutung,

welche dieser Abschnitt in der Geschichte der Theologie und des religiösen Lebens gehabt hat, ist es nothwendig, auch auf die Geschichte der Erklärung desselben einen Blick zu werfen. Sie findet sich vorzüglich berücksichtigt von Whitby de comm. Patrum S. 249., in dem Komment. von Heum. zu V. 14. und bei Reiche, der jedoch in seiner Behandlung der Stelle die Uebersichtlichkeit und das Zusammenfassen des Zusammengehörigen sehr vermissen läßt. Außerdem verdient noch Berücksichtigung das Pfingstprogramm von Winzer 1832 und die Abhandlung von Knapp in den scriptis varii argumenti; manche von den Auslegern noch nicht beachtete interessante Bemerkung spricht unter den Alten Methodius, der Gegner des Orig. aus, in den Fragmenten aus seiner Schrift über die Auferstehung bei Epiph. haer. 64. (ed. Col. T. I. p. 581 f.) — nur Hammond hat auf eine Stelle des Method. Rücksicht genommen.

Auch ich hatte schon in den früheren Auflagen des Kommentars der Geschichte der Erklärung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Nach nochmaliger Revision des dahingehörigen Stoffes suche ich sie in's Kurze zusammenzufassen. Man kann sagen, daß vor den pelagianischen Streitigkeiten die gesammte ältere Kirche in diesem Abschnitte die Darstellung des Zustandes des Menschen vor dem Empfange des πνεῦμα, vor der Offenbarung der χάρις fand, nur mit dem Unterschiede, daß Einige in ihrer Erklärung die Persönlichkeit des Ap. mehr in den Hintergrund treten lassen, Andere sie mehr hervorheben. Einige mit klarerem Bewußtseyn des Zusammenhanges die Zustände als die unter dem Gesetz erkennen, Andere mehr von dem allgemein Menschlichen in diesen Zuständen sprechen, immer aber mit der Anerkennung, daß die Gnade Christi der Herrschaft des Fleisches eine Abhülfe gebracht habe — eine Ansicht, welche die spätere Augustinische schon einigermaßen vorbereitete. Die Divergenz zeigte sich vorzüglich in der Erklärung von V. 9. Die Persönlichkeit des Ap. tritt am meisten zurück bei Theod., welcher V. 9. von dem paradiesischen Leben Adams vor dem Verbote, vom Baume der Erkenntniß zu essen, auslegt, ebenso in einer der unächten Homilien des Chrys. T. VIII. S. 190. ed. Montf., und sonderbarerweise hat sich Seml. hieran

angeschlossen, welcher paraphrasirt: **ego igitur in Adamo sine omni praecepto olim vivebam.** Doch zeigt die Erklärung der Schlußverse des K. und des Anfangs von K. 8., daß Theod. die Person des Ap. nicht ausgeschlossen wissen wollte. Auch Methodius a. a. O. erklärt wie Theod. und geht sogar bei V. 14. noch auf den Sündenfall zurück. Dagegen tritt bei Orig., welcher überhaupt in diesem K. manches Beachtenswerthe ausspricht, die Beziehung auf das Leben des P. besonders bestimmt hervor, denn bei der Erklärung von V. 9. sagt er, um zu beweisen, daß das Gesetz das allgemeine, angeborne Sittengesetz seyn müsse, welches in der Kindheit des Menschen noch schlummert: **quomodo enim sine lege Moysis probabitur Paulus aliquando vixisse, quum ipse se Hebraeum ex Hebraeis et octava die circumcisum secundum legis praecepta fateatur**; nach des Method. Angabe a. a. O. S. 576. und 581. hat Orig. dieß Leben vor dem Gesetz auf das paradiesische Leben vor der *ἐντολή* Adams gedeutet. Die Beziehung auf den Zustand unter dem Gesetze tritt hinter der allgemeinen Anwendung auf den Kampf des Bösen und Guten im Menschen vorzüglich bei Ambr. zurück, welcher bei der Erklärung von V. 7. sagt: **sub sua persona quasi generalem agit causam**, bei Auslegung der folgenden Verse, ohne Perioden zu unterscheiden, im Allgemeinen von der Macht der Sünde über den Menschen spricht, jedoch V. 9. von der Zeit vor der Gesetzgebung versteht, wo die ursprünglich lebendig gewesene (d. i. erkannte) Sünde todt war (daher von der Zeit nach der Gesetzgebung **revixit**), und zu V. 25. bemerkt, daß die **lex Moysis** die **initiatrix salutis** gewesen und die **lex fidei** die **consummatrix**, so daß er also doch den Unterschied der Oekonomie des Gesetzes und der Gnade anerkennt. Der Unterschied der gesetzlichen Periode und der Oekonomie der Gnade tritt vorzüglich bei Chrys. hervor, welcher unter Anderem auf die Frage des Ap.: *τίς με ῥύσεται κ. τ. λ.* antwortet: *νόμος οὐκ ἴσχυσε, τὸ συνειδὸς οὐκ ἤρκεσε*, und zu dem Dankausbruche des Ap. V. 25. bemerkt: *εἶδες πῶς ἔδειξεν ἀναγκαίαν τῆς χάριτος τὴν παρουσίαν καὶ κοινὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὰ κατορθώματα.* V. 9. bezieht er, wie nach ihm Theoph. und Oek. (der indeß, wie auch Schol.

Matth., daneben die Erklärung hat: im paradiesischen Leben), auf die Periode vor dem Gesetz, und Theoph. macht dabei den μετασχηματισμός bemerklich: ἐν τῷ οἰκείῳ δὲ προσώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγει. Auch Abälard sagt: de se dicit in persona generali hominum, quorum jam per transgressionem priorum parentum obtenebrata tunc [mens] erat, ut potius opera quam desideria culparent: peccatum non cognovi i. e. discretionem ad veram notitiam peccati non habui, nisi per documentum legis. Ebenso Haymo. Bei Pel. tritt wieder die Beziehung auf den Ap. selbst sehr bestimmt hervor, namentlich die Erklärung des 9. V. von der Kindheit des Ap.: quum puer essem, legi obnoxius non eram — in infantibus, qui sine lege sunt, non vivit (peccatum), i. e., impune committitur. Nam maledicente infante parentibus videtur esse peccatum, non tamen vivum, sed mortuum, beinahe wörtlich so auch Hier. ep. 121. ad Algas. Der seichte Rationalismus des Mannes, der im Christenthum bloß die Erlösung durch die bessere Morallehre fand, zeigt sich auf merkwürdige Weise bei V. 25., wo es heißt: admirabiliter intulit, dicens: Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum; quia quae Moyses et naturalis lex non docuit, haec docuit Dominus noster Jesus Christus: contemnere mundum, et superare vitia (!). Auch Aug., Tert., Hier. waren in früherer Zeit jener allgemein verbreiteten Ansicht gefolgt (Hier. ep. 121. ad Algas., Aug. Prop. 41. in ep. ad Rom., Confess. l. VII. c. 21. l. VIII. c. 5., ad Simpl. l. I.). Aug. hatte damals V. 9. von dem Ich in Adam ausgelegt, welches das paradiesische Leben genoß, mit dem Gebot in die Sünde fiel und mit der Gesetzgebung die eingeschlummerte Sünde erwachen fühlte (revixit), so ad Simpl. l. I.; aber in dem Streite mit den Pelagianern wurde es sowohl dem Hier. als dem Aug. bedenklich, das, was der Ap. V. 17. und 22. ausspricht, dem Unwiedergebornen beizulegen. Ein Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes, an dem wahrhaft Guten erschien dem Aug. mehr, als was sich von dem noch Unwiedergebornen aussagen läßt (Aug. ad Bonifac. c. 10., c. Julian. l. 6. c. 2., c. duas epp. Pelag. l. 1. c. 12., Retract.

ergeben, daß diese Worte anders verstanden werden müssen. Doch auch von ihnen abgesehen, werden wir zur Annahme jener zweiten Klasse der Uebertragung mit Nothwendigkeit geleitet, wenn wir uns die Frage vorlegen, was für Zustände es sind, die uns hier von dem Ap. vorgeführt werden. Er könnte 1) die Absicht haben, darzustellen, welcher Kampf noch immerfort in dem durch die Wiedergeburt zu dem Leben in Christo gelangten Menschen zwischen Geist und Fleisch statt finde; er könnte 2) beabsichtigen, in seiner eigenen Person die Geschichte der Menschheit vor dem Gesetz und unter dem Gesetz zu zeichnen, wofür der 9. V. zu sprechen scheinen dürfte; es bietet sich aber auch 3) die Ansicht dar, daß er aus seinem eigenen Leben heraus beschreibt, welche Erfahrungen von der Wirksamkeit des Gesetzes der demselben gehorchende Israelit macht. Daß diese dritte Ansicht die richtige sei, darauf führt uns zunächst der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden. K. 5, 20. hatte gezeigt, daß das Gesetz keine wesentliche Hülfe gegen die Sünde gebracht, sondern statt dessen nur ihr Gebiet erweitert habe, K. 6. namentlich von V. 14. an dargethan, daß in dem Zustande unter der Gnade die Kraft der Sünde gebrochen werde, K. 7, 1—6 zuerst gezeigt, daß die Christen die Berechtigung hätten, statt des Gesetzes Christum zu ihrem Princip zu machen und zwar, um göttliche Früchte hervorzubringen, und dann damit geschlossen, daß in dem Zustande, wo das *πνεῦμα* noch nicht waltete, das Gesetz die Leidenschaften mehr aufgeregt, als beschwichtigt habe, nun aber, seitdem sie den neuen Geist besitzen, sie wirklich im Stande seien, Gott zu dienen. Was anders läßt diese Ideenfolge erwarten, als daß, wenn in dem Nachfolgenden der fruchtlose Kampf des Gesetzes gegen die Sünde dargestellt wird, dadurch noch deutlicher erwiesen werden soll, daß das Gesetz die wahre Heiligung nicht hervorzubringen vermöge. Noch unzweifelhafter wird dieses Ergebniß beim Blick auf V. 25. des vorliegenden K. und auf den Inhalt des achten K. Hier treten wir gleichsam in eine neue Ordnung der Dinge ein. Das *νῦν* in K. 8, 1. entspricht dem *νυνί* in 7, 6., der Dank K. 7, 25. bildet den Gegensatz zu der Wehklage V. 24., K. 7, 23. die Gefangenschaft unter dem Gesetz der Sünde,

dagegen 8, 2. Freiheit von dem Gesetz der Sünde und des Todes durch den Geist des Lebens in Christo, K. 7, 14. 18. unauflöslicher Widerstreit des mit den Forderungen des Geistes Gottes übereinstimmenden Gesetzes und des fleischlichen Sinnes, K. 8, 4. dagegen Erfüllung der Forderung des Gesetzes durch den Wandel nach dem Geist. Endlich, während von der Vergangenheit K. 7, 5., d. h. ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί die Rede ist, heißt es K. 8, 8. ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί. Treffend werden diese vielen Momente und der ganze Zusammenhang von Turr. zu der St. entwickelt. Von dem Wiedergebornen mithin, in welchem das πνεῦμα waltet und in sofern es in ihm waltet, kann der Inhalt von K. 7, 7—4. nicht gelten. Eher ist die Annahme zulässig, daß V. 9 das ἐγώ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ auf den Zustand der Menschheit vor der Gesetzgebung hinweise, welches ja zugegeben werden kann, ohne daß das vorher gewonnene Ergebniß umgestoßen wird; wohl aber würde aus dieser Erklärung folgen, falls man sie nämlich mit Strenge durchführte, daß der Ap. bei diesem ἐγώ die Beziehung auf seine eigne Person ausgeschlossen und nur die objektive Geschichte der Menschheit, genauer der jüdischen Menschheit darstelle. Freilich bietet sich dagegen sofort der Einwand dar, daß, wenn er nach den Kampf der jüdischen Menschheit unter dem Gesetze schildert, was er davon im Allgemeinen sagt, doch auch auf ihn, den Einzelnen, der dem Gesetze unterthan war, seine Anwendung haben müsse. Gerade dagegen ist aber in neuester Zeit von Reiche, mit dem sich Fr. als einstimmig bekennt, Widerspruch erhoben worden und schon früher haben Socinianer und Arminianer, Grot., Hammond, Locke, Cler., Michael. das ἐγώ von den homines plerique erklärt, welche sich unter der gesetzlichen Oekonomie einem groben Sündendienst ergeben hatten; describit Hebraeum genus, sagt Grot. quale fuit ἐπὶ τὸ πολύ primum ante legem, deinde post legem. Vernehmen wir die Gründe, welche Fr. für seine Ansicht aufgestellt II, 28. Anm.: 1) Luc. hat in der Erzg. durchaus nicht angezeigt, displicuisse Paulo unquam legem Mosaic., quod neque virtutis studium adjuvaret, neque τῆς δικαιοσύνης sitim expleret. Hiegegen ist die Frage aufzuwerfen: hat

wollen und diese Art der Uebertragung, wo das Gesagte von dem Ich nicht gilt, mit dem aus jener Stelle entlehnten Ausdruck *μετασχηματισμός* genannt. Allein auch in jener Stelle verhält es sich anders. Der Ap. will der Gemeinde und namentlich denen, welche ihre Lehrer überschätzen, das Wesen christlicher Demuth zeigen; wenn er nun zu diesem Endzwecke sagt: «ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben», so hat dieß Bekenntniß der Demuth, während es Andern zum Vorbilde dient, ohne Zweifel auch für ihn selbst seine vollkommene Wahrheit. In unserem Abschnitte mußte jedweder Leser V. 7. und 8. unter dem Ich das allgemein menschliche, oder das jüdische Ich verstehen und den Ap. mit einbegreifen; wäre er nun auf einmal von V. 9. an in einer fremden Person aufgetreten, so hätte kein Leser dieses errathen können. Daß V. 9. sich ohne Schwierigkeit auf die Periode des Volkes vor dem Gesetze beziehen läßt, haben wir zugestanden, doch kann dieß nicht dazu dienen, die Erklärung zweifelhaft zu machen, welche die Worte auf das Leben des einzelnen Israeliten bezieht, denn es ist ja in der Natur der Sache gegründet, daß sich in dem einzelnen Menschen als in dem Mikrokosmus die Zustände der Gesammtheit abspiegeln. Das Urtheil über Wichtigkeit, Wahrheit und Tiefe der ganzen Schilderung wird natürlich durch die Art der Auffassung bedingt, und der Ausleger, der wie Reiche in dem Kampfe des doppelten Ich nichts weiter findet, als den Gegensatz des frommen und des lasterhaften Juden, wird natürlich auch so darüber urtheilen müssen, wie wir bei Reiche II, 82. lesen: «Wir finden hier nirgends Dogmen über die Natur des Menschen ausgesprochen, nirgends Aufschlüsse über sittlich psychologische Verhältnisse gegeben, nirgends allgemein gültige und anwendbare Wahrheiten aufgestellt (!). Wir lesen vielmehr hier eine historische Darstellung des traurigen Erfolges des mosaischen Gesetzes, seit dessen Stiftung unter den Juden, eine orientalisch dichterische Schilderung, wie die jüdische Menschheit bei ihrer Sündlichkeit im Ganzen das Gesetz zu größerer Sünde gemißbraucht habe, wenn gleich alles, was von besserer Gesinnung in ihr sei, dem Gesetz Zeugniß seiner Güte und Göttlichkeit gebe.» — Bei der hohen Bedeutung,

welche dieser Abschnitt in der Geschichte der Theologie und des religiösen Lebens gehabt hat, ist es nothwendig, auch auf die Geschichte der Erklärung desselben einen Blick zu werfen. Sie findet sich vorzüglich berücksichtigt von Whitby de comm. Patrum S. 249., in dem Komment. von Heum. zu V. 14. und bei Reiche, der jedoch in seiner Behandlung der Stelle die Uebersichtlichkeit und das Zusammenfassen des Zusammengehörigen sehr vermissen läßt. Außerdem verdient noch Berücksichtigung das Pfingstprogramm von Winzer 1832 und die Abhandlung von Knapp in den scriptis varii argumenti; manche von den Auslegern noch nicht beachtete interessante Bemerkung spricht unter den Alten Methodius, der Gegner des Orig. aus, in den Fragmenten aus seiner Schrift über die Auferstehung, bei Epiph. haer. 64. (ed. Col. T. I. p. 581 f.) — nur Hammond hat auf eine Stelle des Method. Rücksicht genommen.

Auch ich hatte schon in den früheren Auflagen des Kommentars der Geschichte der Erklärung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Nach nochmaliger Revision des dahingehörigen Stoffes suche ich sie in's Kurze zusammenzufassen. Man kann sagen, daß vor den pelagianischen Streitigkeiten die gesammte ältere Kirche in diesem Abschnitte die Darstellung des Zustandes des Menschen vor dem Empfange des πνεῦμα, vor der Offenbarung der χάρις fand, nur mit dem Unterschiede, daß Einige in ihrer Erklärung die Persönlichkeit des Ap. mehr in den Hintergrund treten lassen, Andere sie mehr hervorheben. Einige mit klarerem Bewußtseyn des Zusammenhanges die Zustände als die unter dem Gesetz erkennen, Andere mehr von dem allgemein Menschlichen in diesen Zuständen sprechen, immer aber mit der Anerkennung, daß die Gnade Christi der Herrschaft des Fleisches eine Abhülfe gebracht habe — eine Ansicht, welche die spätere Augustinische schon einigermaßen vorbereitete. Die Divergenz zeigte sich vorzüglich in der Erklärung von V. 9. Die Persönlichkeit des Ap. tritt am meisten zurück bei Theod., welcher V. 9. von dem paradiesischen Leben Adams vor dem Verbote, vom Baume der Erkenntniß zu essen, auslegt, ebenso in einer der unächten Homilien des Chrys. T. VIII. S. 190. ed. Montf., und sonderbarerweise hat sich Seml. hieran

«Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht», wie denn schon Orig. sagt: et caetera in quibus confitetur a lege, quae in membris suis est et repugnat legi mentis suae, captivum duci se lege peccati, quomodo apostolicae convenient dignitati et Paulo praecipue, in quo Christus et vivit et loquitur? Allein eben an jener St. des Galaterbriefs setzt doch auch der Ap. im Bewußtseyn, daß er noch für so Vieles fortwährend der Vergebung bedarf, hinzu: «was ich aber im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes.» Und daß er in den Christen sich noch einen Kampf zwischen πνεῦμα und σάρξ denkt, geht aus der Stelle Gal. 5, 16—18. hervor. Darauf gestützt, daß auch der Frömmste Aehnliches erleben werde, wie das, was dieses K. darstellt, sagt Beza: nam certe ita est, ut qui hoc non novit, nondum se ipsum novit, womit zu vergleichen, was Spener in den theol. Bedenken ausspricht Thl. I. S. 167 ff., und Arndt in dem Werke vom wahren Christenthum Buch I. K. 16. Und da nun nach der kirchlichen Lehre, insoweit der Wiedergeborne noch die Wirkung des alten Menschen in sich wahrnimmt, auch der usus triplex legis für ihn gilt — wie Bugenhagen sagt: quantum in nobis est peccati et veteris Adae, tantum adhuc imperii habet lex —, so muß ja allerdings zugegeben werden, daß diese Schilderung der innern Kämpfe zwischen Sünde und Gesetz Gottes auch Zustände des Wiedergebornen darstelle. Wäre dem nicht so, wie konnte der Ap. von V. 14. an das Präsens von diesen Kämpfen gebrauchen? Bloß aus lebendiger Vergegenwärtigung der Vergangenheit möchte sich dieß nicht erklären lassen. Hat man sich nicht das Verhältniß ähnlich vorzustellen, wie wenn der Fromme mit der ganzen Menschheit oder mit der Gesammtheit seines Volks sein Sündenbekenntniß ablegt, wenn z. B. dort der als fromm und unsträflich geschilderte Daniel (Dan. 9, 5 f.) in der ersten Person plur. anhebt: «Wir haben gesündiget, Unrecht gethan, sind gottlos gewesen» u. s. w. Gewiß wäre es nicht richtig, hier mit Orig. und Hier. ad Algas. zu sagen, der Prophet habe sich selbst ganz ausgeschlossen. Indeß kann freilich dieses Zugeständniß nicht die Berechtigung geben, diese Beschreibung bei P. als die Schilderung des normalen

Zustandes des Wiedergebornen zu betrachten; von allen Erfahrungsgründen abgesehen, ist dagegen schon entschieden der Zusammenhang. Vielmehr muß immer dabei festgehalten werden, daß die K. 7. geschilderten Zustände in dem Wiedergebornen, der ja das πνεῦμα empfangen hat, von dem K. 7. noch gar nicht die Rede ist, die immer mehr verschwindenden sind und das in K. 8. beschriebene Verhältniß zum Gesetz das allmählig immer mehr durchgreifende ist.

V. 7. Wir gehen zur Erklärung des Einzelnen über. Der 5. V. veranlaßt diesen Einwurf, welchen der Ap. sich selbst macht, da seine jüdischen Gegner ihn leicht hätten machen können. Ἁμαρτία von älteren und neueren Erklärern durch die Annahme der meton. effectus pro causa erklärt. Vielfach ist diese Metonymie, sowie andere auf eine falsche Weise in Anwendung gebracht worden; man hat dafür Beispiele angeführt, wie: «du bist meine Freude, mein Ruhm»; allein wenn P. Phil. 4, 1. zu der Gemeinde sagt: «ihr seid meine Freude, mein Kranz», so findet hier vielmehr die meton. abstracti pro concreto statt: «ein erfreuender, ehrender Gegenstand»; auch Eph. 2, 14. hat Harleß mit Recht gegen die metonymische Fassung des εἰρήνη gesprochen, welche theils das αὐτός, theils das ἐν ἑνὶ σώματι V. 16. als unzulässig erweist. Aber ganz natürlich resultirt doch aus lebhafter Anschauung die Ausdrucksweise, nach welcher das Bewirkte schon in dem Wirkenden gesehen wird, wie wenn es 2 Kön. 4, 40. heißt: «o Mann Gottes, der Tod in den Töpfen!», oder wenn nachher V. 13. das ἀγαθόν geradezu θάνατος genannt wird, während es nachher heißt κατεργαζομένη θάνατον, oder wenn Röm. 11, 12. der Fall Israels der Reichthum der Heiden heißt. Doch darf gegen diese Fassung die Frage erhoben werden, ob der Ap., da er doch wirklich die Sünde durch das Gesetz erregt werden läßt, absolut läugnen konnte, daß es Ursache der Sünde sei. Besser wird man daher sagen, daß diese Metonymie mit der andern des abstr. pro concr. (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.) zusammengeflossen sei, wie Beng. es ausdrückt: causa peccati peccaminosa. Da nämlich das Gesetz doch nur die mittelbare Ursache der Sünde ist (διά nicht ὑπό vgl. V. 5.), so konnte P. ja immer die Frage verneinen. Nach der Ansicht

von Stuart*), Rück., Kölln. soll nun das Folgende nicht sowohl zur Rechtfertigung, als vielmehr zur Herabsetzung des Gesetzes dienen. Von dieser Ansicht aus nimmt Rück. ἀλλά im Sinne von aber freilich, «Sünde ist es nicht, aber kennen gelehrt hat mich die Sünde freilich das Gesetz.» Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß der Ap. das ἀλλά im Sinne von ἀλλάγε oder μέντοι gesetzt haben könne (s. zu 5, 14.), so muß man doch unwahrscheinlich finden, daß der Ap. auf jene energische Frage nur mit einer neuen Anklage geantwortet haben sollte, daher auch Mey., Fr., de W. diese Ansicht aufgeben. Die Feststellung des richtigen Sinnes der folgenden Worte ist wegen der Mannichfaltigkeit der sich darbietenden Auffassungen schwierig, wovon die älteren Ausleger indeß kein Bewußtseyn gehabt zu haben scheinen. Wir gehen am besten von der Untersuchung aus, in welchem Verhältniß der Satz τήν τε γὰρ κ. τ. λ. zu dem τὴν ἁμαρτίαν κ. τ. λ. steht. Es ist bekannt, daß die mit τέ angefügten Sätze nicht so wie die mit καί verbundenen eine Koordination der beiden Begriffe ausdrücken, sondern vielmehr eine Unterordnung, also entweder ein weniger wichtiges Moment anreihen, oder geradezu einen dem vorhergehenden zu subsumirenden Begriff angeben — «bei Aufzählung von Dingen, die als einzelne Glieder zu einem Ganzen gehören» (Rost §. 134.); aus eben dem Grunde kommt denn τέ in der attischen Prosa auch in dem Sinne von «so z. B.» vor (s. Rost ebend., Kühner §. 722. 7. Thukyd. 1, 5. 9.**) 22.), denn das Beispiel ist ja unter das Allgemeine zu subsumiren, und hieraus erklärt sich denn auch der von Hermann bemerkte und von Mey. Röm. 1, 26. angenommene Sprachgebrauch, wonach τὲ — γάρ denn — ja heißt, Herm. ad Sophocl. Trachin. V. 1015., der sich auch bei dem einfachen τέ nachweisen läßt, Xenoph.

*) Er versteht sowohl ἔγνων als ᾔδειν vom praktischen Erkennen, sieht in dem zweiten Satztheile eine Steigerung und erklärt: „das Gesetz ist nicht Sünde, aber freilich angeregt ist erst der Hang durch dasselbe, ja sogar die Lust ist erst dadurch erweckt."

**) Poppo T. III. 1. p. 98.: Sequitur exemplum auctae Graecorum opulentiae — ductum ex rebus Agamemnonis et caussis expeditionis Troianae.

Cyr. 8, 4, 11. In unserem Satze steht außer dem τέ auch ein γάρ, eine reine Koordination kann daher nicht statt finden, und es muß das Verhältniß des zweiten Satzes zum ersten entweder so gedacht werden, daß die Beweisführung durch ein Beispiel, durch einen speciellen Umstand statt findet, oder überhaupt nur, daß ein Beleg gegeben wird. Die Entscheidung wird durch die Ansicht von der Bedeutung der ἁμαρτία und durch den Sinn, welchen man dem ἔγνων und ᾔδειν giebt, bedingt. Diese beiden Verben können nämlich von der praktischen Erkenntniß, also Erfahrung, oder von der bloßen Einsicht verstanden werden, und bei ἁμαρτία kann man an die Thatsünde, oder an den sündlichen Hang denken. Meint der Ap. mit ἔγνων und ᾔδειν die praktische Erfahrung und bezeichnet ἁμ. die Thatsünde, so läßt sich der zweite Satz rein argumentativ fassen: «Ich kannte die Thatsünde nicht, denn es wurde ja die Lust nicht in mir aufgeregt» (Fr.). Von dieser Auffassung abzustehen, nöthigt aber zunächst die Erwägung, daß, wenn der Ap. dieß sagte, man gar nicht einsieht, wie er vorher mit einer so starken Negation den Einwand zurückweisen konnte; war er ohne das Gesetz sowohl von der Thatsünde, als von der Lust frei, so war ja das Gesetz recht eigentlich Ursache der Sünde und überdieß: war nicht die Erfahrung der Sünde auch ohne das Gesetz reichlich vorhanden gewesen (5, 13.)? Als Subsumtion ist der Satz von Crell, Grot., Koppe angesehen worden, so daß nämlich aus dem zehnten Gebot ein einzelnes Beispiel dafür beigebracht würde, wie wenig die Sünde in die Erfahrung, oder — nach der gewöhnlichen Erklärung — in die Einsicht eingetreten sei; vgl. auch zu V. 2. über den Gebrauch des γάρ. Freilich kann alsdann nicht unter der ἐπιθυμία die concupiscentia involuntaria verstanden werden, sondern nur die sogenannte concupiscentia formata, d. h. die in die Ausführung übergehende Lust, wie denn auch Grot. und Koppe ἐπιθυμεῖν für gleichbedeutend mit ἀποστερεῖν erklären. Wollte jedoch P. nur ein einzelnes Beispiel der Thatsünde beibringen, so hat er sich mit diesen Worten sehr zweckwidrig ausgedrückt, denn da die ἐπιθυμία gewöhnlich im Gegensatz zur Thatsünde aufgefaßt wird und auch V. 8. so genommen werden muß, so leiteten seine Worte fast nothwendig

zu Mißverständnissen. Wie aber, wenn ἔγνων auf das Anerkennen der Thatsünde bezogen wird, und ᾔδειν auf die praktische Erfahrung der ἐπιθυμία? Die Argumentation wäre alsdann diese: «Ich hatte in das Wesen der Thatsünde keine Einsicht ohne das Gesetz, denn ich wußte von der Lust noch nichts, außer erst durch die Verbote des Gesetzes.» Indeß, wenn sich auch sagen läßt, daß die Thatsünde erst dann recht verstanden wird, wenn der Mensch anfängt, von der Lust bestürmt zu werden, so ist die daraus entstehende Einsicht in die Thatsünde doch immer nur etwas Mittelbares. Jedenfalls erhält der Satz erst die rechte Evidenz, sobald man mit Calv., Mel., Calov, Calixt, Rück., Kölln., Olsh., de W. unter ἁμ., wofür auch der 8. V. spricht, das sündliche Princip versteht. Er hat alsdann nicht minder seine Wahrheit, wenn das ᾔδειν das Erkennen der Gesetzwidrigkeit der Lust bezeichnet, wie es die älteren Erklärer verstehen (vgl. οἶδα V. 18.), wodurch ja dann erst das rechte Bewußtseyn des Hanges entsteht *), als wenn der Ap. an das Erfahren (in dieser Bed. schon bei Homer) der Lust gedacht hat, welche durch das Verbot aufgeregt wurde und dann dazu diente, des sündlichen Hanges lebhaft inne zu werden, Beng.: **non noram conc. esse malam, vel pótius non noram ipsam conc., motus demum incurrit in oculos.** Für diese letztere Fassung sprechen sowohl die Worte selbst am meisten — das einfache οὐκ ᾔδειν, nicht οὐκ ᾔδειν ἁμαρτίαν εἶναι — als auch der Zusammenhang mit dem Folgenden. Sonach würde denn, was der Ap. zur Empfehlung des Gesetzes sagt, nur in dem οὐκ ἔγνων ἁμαρτίαν liegen — das ἀλλά ist vielmehr zu übersetzen —, alles Uebrige stellt nur den weiteren Verlauf des Verhaltens der Sünde zum Gesetze dar. Die unlimitirte Verneinung οὐκ ἔγνων hätte de W. nicht mit Theod. der limitirten mit ἄν ganz gleich stellen sollen, die erstere drückt wie das lat. non cognoveram und das deutsche «ich erkannte sie nicht» mit völliger Bestimmtheit aus, daß, weil die Bedingung nicht eintrat, auch das Faktum nicht ein-

---

*) Beng.: Penitior et reconditior est ἁμαρτία, ἡ ἐπιθυμία magis in sensum incurrit, eademque pecc. prodit, ut fumus ignem.

getreten ist (Hebm. de particula ἄν l. 1. c. 13., für das Lat. vgl. die von Stallbaum zu Ruddiman inst. Gr. T. II. S. 378 f. hinzugefügte Auseinandersetzung). Das οὐκ ἐπιθυμήσεις gehört dem zehnten Gebote an, 2 Mos. 20, 17. 5 Mos. 5, 21., man könnte daher versucht seyn, mit Grot. an die bestimmten Objekte zu denken, nach welchen zu gelüsten dort verboten wird, allein dem Ap. kommt es auf den Begriff der Begierde an, daher kann er darauf nicht reflektirt haben. Nun fragt sich ferner: und welches ist der Begriff der ἐπιθυμία, was ist sein Umfang? Wie das Begehren im Sinne des mosaischen Gebots zu nehmen sei, liegt außerhalb des Gebietes dieser Untersuchung; gewiß ist, daß der Ap. darunter nicht den geordneten, vernünftigen Trieb (ὄρεξις) versteht; und auch das wird als gewiß angesehen werden können, daß er nicht bloß, wie die Mehrzahl der kath. Theologen, die concupiscentia voluntaria, den consensus, welcher in die That übergeht, meint, sondern vielmehr jedwede ungeordnete, vernunftwidrige Regung unter dem Worte begreift, mithin auch die von der Scholastik unterschiedenen Stufen der concupiscentia, den fomes, die propassio, passio, denn in ihnen allen liegt Gegensatz zum πνεῦμα: ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τ. πν. Gal. 5, 17. Was die Rabbinen betrifft, so stimmt die gangbare Lehre derselben mit der gangbaren kath. Ansicht: die concupiscentia, die nicht zur That wird, gilt als unsträflich, doch haben auch nicht Wenige richtigere Grundsätze vorgetragen (s. Schöttgen, Bitr. Observ. s. l. 3. S. 114.). Ueber den Begriff der concupiscentia vgl. die lehrreichen historischen Angaben bei Calov.

V. 8. Das δὲ führt den weiteren Verlauf des sündlichen Processes ein. Daß ἁμ. hier den sündlichen Hang bezeichne, wird von Aelteren und Neueren und selbst von Mey. anerkannt; nur Reiche und Fr. lehnen sich dagegen auf. Der Letztere sucht sich dieser Folgerung auch an dieser Stelle durch die von ihm auf übertriebene Weise schon in K. 5. und 6. in Anwendung gebrachte rhetorische Figur der Personifikation zu entziehen. At enimvero, sagt er, τὴν Ἁμαρτίαν per προσωποποιΐαν jam numen Paulus facit v. 8—20. peccatis praepositum Genes. 4, 7., quod

et favere par est flagitiis et operam dare, ut peccata patrentur, sicut Virtus virtutem fovet, Concordia concordiam gignit, Mors mortem parit. Daemonem, heißt es zu K. 7, 11., peccatis propitium (τὴν Ἁμαρτίαν) fraudulentum quendam insidiatorem, qui fallacias in eos intenderet, quos corrumpendos sibi sumsisset Ap. h. l. finxit. Daß sich der Ap. der Prosopopöieen bedient, hat insbesondere schon Orig. öfters bemerkt, z. B. bei K. 5, 14. 7, 13. Man spricht ja von dieser Figur überall, wo die Wirkungen eines Abstraktums in Ausdrücken bezeichnet werden, welche den Handlungen einer menschlichen Person angehören. Man hat aber den rhetorischen bewußten Gebrauch dieser Figur von dem unbewußten popularen zu unterscheiden. Der letztere beherrscht den gewöhnlichen Sprachgebrauch so sehr, daß am Ende schon die Anwendung des Wortes «beherrschen», den wir eben hier machen, unter die Prosopopöie begriffen werden kann. Der erstere, der mit Reflexion angewendet wird, findet sich in ausgeführten Allegorien, wie in der Beschreibung der Weisheit, in den Sprüchw. K. 8. 9. Buch der Weish. K. 10. Die Ausdrücke, deren sich Fr. bedient, sind nun der Art, daß sie nur bei der aus Reflexion hervorgegangenen Prosopopöie Anwendung finden. Das Pathos in seinen Umschreibungen der betreffenden paulinischen Stellen, die Ausmalung der Sünde, des Todes zu reißenden Ungeheuern, macht sofort den Eindruck, daß dem Ap. fremdartige Vorstellungen untergeschoben werden, wie sie nur bei einem Dichter zu erwarten sind. Eine aus Reflexion hervorgegangene Personifikation dürfte sich aber in K. 5—7. überhaupt nicht finden, am wenigsten ist man K. 5. dazu berechtigt, die *ἁμαρτία* als ein numen zu behandeln, denn wenn P. auch von ihr das *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* und das *διέρχεσθαι* prädicirt, so giebt dieß so wenig ein Recht, eine bewußte Personifikation anzunehmen, als es einem Ausleger des Thukydides einfallen wird, wenn dieser B. 2. K. 54. schreibt: *ἡ νόσος ἤρξατο εὐθὺς καὶ ἐς μὲν Πελοπόννησον οὐκ ἐςῆλθεν*, die *νόσος* als Göttin zu behandeln und mit Majuskelbuchstaben drucken zu lassen. In unserem K. tritt die Personifikation stärker hervor, namentlich V. 13. Doch werden wir auch hier nicht anzunehmen haben, daß der Ap. sich

derselben reflektirend bewußt gewesen sei; hätte er eine fortgehende Allegorie der *ἁμαρτία* zu geben beabsichtigt, so hätte er nicht, wenn er dieselbe V. 17. als einen im Menschen wohnenden **cacodaemon** beschreiben wollte, so fortfahren können, wie er V. 18. thut. Allein wäre es auch, so muß ja doch immer der von Menschen entlehnten Handlung, welche einer Kraft beigelegt wird, eine derselben genau entsprechende Wirksamkeit dieser Kraft angenommen werden. Hat nun das **numen peccatis praepositum** der *ἁμαρτία* die Lust erregt, so ergiebt sich, wenn man die Personifikation hinwegnimmt, eine solche Wirkungsweise der Sünde, wodurch die Lust erregt wird, und damit werden wir nicht auf Thatsünde geführt, von welcher sich ja dieses nicht prädiciren läßt, sondern auf angeborne sündliche Neigung. Die Uebertreibung in der Anwendung jener Figur erreicht ihre höchste Spitze und schlägt geradezu in's Lächerliche um, wenn K. 8, 4. als der Gedanke des Ap. angegeben wird: «Das Gesetz vermochte den **daemon** *Ἁμαρτία*, der im Leibe saß, nicht zu tödten, das hat nur durch Christum geschehen können, denn da dessen Leib getödtet wurde, ist der Dämon gleichsam mit todtgeschlagen worden», **ne, turpi corporis incola, qui id in divinam legem armasset, extincto corpus porro et Deo obniteretur et hominibus christianis noceret!**

Schon Glöckl. hat richtig darauf verwiesen, daß die *ἁμ.* und die *ἐπιθ.* hier in dem Verhältnisse stehen, wie die vegetative Kraft der Pflanze und der in die Erscheinung tretende Keim, mit andern Worten, es ist die *ἁμαρτία* die reale Möglichkeit der Sünde und die *ἐπιθ.* ihre unvollendete Erscheinung, so wie die äußere Handlung ihre vollendete Darstellung: der Mensch ist sich bewußt, jedweder Sünde fähig zu seyn und dennoch fehlt viel daran, daß sich eine jede zur bestimmten Lust gestaltete. — *Ἀφορμὴν λαβοῦσα* geht hier dem *ἁμαρτία* voran, wogegen V. 11. *ἁμ.* vorangestellt ist, hier aber liegt auch der Nachdruck darauf, daß das Gesetz nur als **causa accidentalis** anzusehen sei. *Ἀφορμή* bezeichnet mehr als bloß die Gelegenheit; in der Formel *ἀφορμὰς διδόναι* und *λαμβάνειν*, welche Valkenar in der Schrift **de Aristobulo** S. 65. gelehrt erläutert hat, bedeutet es häufig von

Schriftstellern gebraucht, praebere aliis materiam, cuius ope potuerint eniti ad sua scribenda; mehrfach entspricht es, wie auch der Etymologie nach, unserem Anregung (Beispiele bei Wetst.). Auch hier leitet der Gegensatz des χωρὶς γάρ κ. τ. λ. darauf, in unserer Sprache es durch dieses stärkere Wort zu übertragen. Λαμβάνειν ἀφορμήν findet sich bei den Klassikern nicht bloß in der Bed. «Gelegenheit bekommen» sondern auch «nehmen» (Polyb. B. 5, K. 38.). Nicht leicht ist zu entscheiden, ob mit Luth., Olsh., Mey. διὰ τῆς ἐντολ. mit ἀφ. λαμβ. zu konstruiren sei, oder mit κατειργάσατο, und V. 11. erneut sich diese Frage. Für die erstere Ansicht spricht der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, welcher zu verlangen scheint, daß an dem Gesetze sein accidentelles Verhältniß zur Sünde hervorgehoben werde. Ein Grund gegen diese Struktur ist schon die gewöhnliche Konstruktion des ἀφορμ. λαμβ. mit παρά oder ἐκ, welchen zwar Reiche durch die Bemerkung zu schwächen sucht, daß hier gerade διά dem Zwecke des Ap. diente, aber doch nicht mit Recht, da ja die Anregung der sündlichen Disposition nicht unter Vermittlung des Gesetzes durch irgend etwas Anderes zu Stande kam, sondern eben in dem Gesetze selbst lag. Außerdem ist zu erwägen das διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατ. θαν. V. 13. So muß man also vorziehen, sowohl hier als im 11. V. das Komma vor διὰ τῆς ἐντ. zu setzen, und hat man ᾔδειν V. 7. von der praktischen Erfahrung der Lust verstanden, so ist die Verbindung des διὰ τῆς ἐντ. mit κατειργ., auch was den Sinn betrifft, ganz angemessen. Werfen wir nun noch einen Blick auf die Frage, ob für λαμβάνειν die Bed. «ergreifen» anzunehmen sei, so dürfte zwar dem Einwande von Reiche, daß ja die ἁμαρτία vorher als νεκρά beschrieben werde, kein Gewicht beizulegen seyn, denn dieser Tod ist doch nicht als ein absoluter zu fassen, wohl aber ist es, wenn der Satz ἀφορμήν — ἁμαρτία für sich steht, passender, nur an das «Anregung bekommen» zu denken. Ἐντολή kann unmöglich mit Ludw. de Dieu, Reiche = νόμος überhaupt genommen werden, vielmehr ist eben an das bestimmte Verbot der Lust zu denken, wie auch aus der angegebenen specifischen Wirkung hervorgeht. Πᾶσα hier: «eine jegliche», d. i. «alle mögliche»

(vgl. die Ausleger zu Jak. 1, 2.). Bei dem *κατεργάζεσθαι* kann man an dieser Stelle geneigt seyn, die emphatische Bed., welche in perficere liegt, in Anwendung zu bringen, wie dieses Beza K. 4, 15. gethan hat (s. oben); auch noch die Späteren sind sich dieser Emphasis des Wortes bewußt gewesen, und Chrys. erklärt *κατεργάζ.* an einer Stelle: *μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐργάζεσθαι, καταμανθάνειν, ἀκριβῶς ἐργάζεσθαι* (vgl. Cattier Gazophylac. S. 87.). Wie richtig es indessen auch ist, daß die Lust niemals als schlechthin fehlend gedacht werden kann, so liegt doch dem Ap. in diesem Zusammenhange die Reflexion darauf, daß das Gesetz nur die vorhandene Lust zur Vollendung gebracht, fern. Ganz verkehrt ist die Glöckler'sche Erklärung: «Sie brachte jede meiner Begierden zur Ausführung, so daß also alle meine einzelnen Begierden Sünden wurden.» Hat die sündliche Disposition durch das bestimmte Verbot der Lust Anregung erhalten, so kann als das daraus hervorgehende Resultat nur angesehen werden das Entstehen mannichfacher Lust. Bei dem Satze: *χωρὶς γὰρ κ. τ. λ.*, zu welchem vgl. 4, 15., fehlt das verb. subst., und er wird dadurch als ein locus communis bezeichnet (Kühner II. S. 40.). Ist auch im Vorhergehenden die nächste Beziehung überall die auf das mosaische Gesetz, so gilt doch das von ihm Gesagte von jedem Gesetz, welches sich in diesen Worten, in welchen wohl der Gedanke an das mosaische Gesetz zurücktritt, besonders herausstellt; selbst Mey. sieht hier vom mosaischen Gesetze ab. Mehrere von den Auslegern, welche *ᾔδειν* V. 7. von der Einsicht verstanden, haben sich dadurch verleiten lassen, im Widerspruch mit dem Zusammenhange auch diesen Satz nur von dem mangelnden Bewußtseyn über die Sünde zu verstehen, also im Sinne von *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμ.* 3, 20. (Chrys., Ambr., Pelag. [impune committitur], Batabl., Usteri). Daß der Ap. an das praktische Regsamwerden des sündlichen Triebes denkt, zeigt der Zusammenhang. Erasm.: quum ante legem proditam quaedam peccata nescirem, quaedam ita scirem, ut mihi tamen licere putarem, quod vetita non essent, levius ac languidius sollicitabatur animus ad peccandum, ut frigidius amamus ea, quibus, ubi libeat, potiri fas sit. Caeterum legis indicio proditis

tot peccati formis, universa cupiditatum cohors irritata prohibitione coepit acrius ad peccandum sollicitare. *Νεκρός* ist also das Wirkungslose; eben in diesem Sinne ist von dem todten Glauben Jak. 2, 17. 26., von den todten Werken Hebr. 9, 14. die Rede, und was der Ap. 1 Kor. 15, 56. von dem Gesetze sagt: *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*, trifft mit dem vorliegenden Ausspruche zusammen. Die Erfahrung, welche die Worte des Ap. bestätigt, liegt dem alttestamentlichen Worte Sprüchw. 9, 17. zu Grunde, und findet sich in vielfachen Sentenzen klassischer Schriftsteller *).

Was ist nun der Grund dieser allgemeinen menschlichen Erfahrung? Sie beruht auf der tiefen Wahrheit, daß das Gute, sobald es dem Menschen nur unter der Qualität eines fremden Willens entgegentritt, ihm als Schranke, als Fessel erscheint; das religiöse Gesetz nun spricht das Gute als den Willen des allein autonomischen Gesetzgebers aus, und erregt dadurch den Widerstand des Freiheitsgefühls (vgl. Hugo a St. Vict. elucid. ad h. l.); erst, wenn der Mensch in dem pneumatischen Charakter des Gesetzes (V. 14.) die Substanz seines eigenen *πνεῦμα* wieder erkannt hat, weiß er sich in dem Gesetze frei, und hört damit der Reiz zum Widerstande auf. Auf derselben tiefen Wahrheit beruht die Lehre der lutherischen Kirche, daß die Sünde gegen den h. Geist, welche den denkbar höchsten Widerstand gegen das Gute voraussetzt, nur von dem Wiedergeborenen begangen werden könne. Es kommt noch hinzu, daß der verbotene Gegenstand durch das Gesetz den ausgesprochenen Charakter eines Gutes erhält, wie ja eben deßhalb das eigensinnige Kind sogar das Rechte zu thun

*) Cato bei Livius l. XXXIV. c. 4.: Nolite eodem loco existimare, Quirites, futuram rem, quo fuit, antequam lex de hoc ferretur. Et hominem improbum non accusari tutius est, quam absolvi, et luxuria non mota tolerabilior esset, quam erit nunc, ipsis vinculis, sicut fera bestia, irritata, deinde emissa. Seneca, de clementia, l. I. c. 23.: Parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit. Hor. Carmina l. I. Od. 3, 25.: Audax omnia perpeti Gens humana ruit in vetitum nefas. Daher Ovid, Amor. 3, 4, 17.: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Ders. ib. 2, 19, 3.: Quod licet ingratum est, quod non licet acrius urit.

geneigt wird, sobald man es seiner Phantasie durch das Verbot unter der Form eines Gutes vorstellt, das ihm vorenthalten werden soll. Hieraus geht nun hervor, daß auch der Erklärung, welche in dem *νεκρός* den Mangel an Bewußtseyn über die Sünde ausgedrückt findet, eine gewisse Wahrheit zukommt; denn eben dieses deutliche Bewußtseyn wird ja vorausgesetzt, wenn der Mensch durch das Verbot seine Freiheit beschränkt und dadurch sich zur Sünde gereizt fühlen soll.

V. 9. 10. Nähere Ausführung von V. 8., *δέ* erläuternd. Wir möchten nicht sagen, daß *ἐγώ* zu dem vorhergegangenen *ἁμ.* einen Gegensatz bilde, vielmehr ist es aus dem Verbum nur herausgenommen, weil das folgende *ἁμ.* ihm entgegengesetzt werden soll. Die verschiedenen Erklärungen der Kirchenväter von diesem Ausspruch, welche oben S. 353. mitgetheilt wurden, haben gezeigt, daß die Ansicht über den gesammten Abschnitt von wesentlichem Einfluß auf die Erklärung dieses V. ist. Da sich uns ergeben hat, daß der Ap. unter dem Ich überall sich selbst als Repräsentanten des gesetzlichen Lebens versteht, so haben wir in dem Leben des Ap. die Zeit aufzusuchen, von welcher er sagen konnte, daß er ohne Gesetz gelebt habe *). Bei der Ansicht der zahlreichen Interpreten, welche glauben, daß der Ap. den Zustand nach seiner Bekehrung darstellt, konnte bei dem Leben ohne Gesetz nicht wohl an etwas Anderes gedacht werden, als an das frühere pharisäische Leben, in welchem das Gesetz dem Ap. nicht in seiner wahren Natur zum Bewußtseyn gekommen sei. Calv.: **certum est, fuisse eruditum a puero in doctrina legis, sed illa erat litteralis theologia, quae suos discipulos non humiliat, nam sicut alibi dicit (2 Cor. 3, 14.), velum interpositum esse, ne lucem vitae in lege conspiciant Judaei, sic etiam ipse, quantisper spiritus Christi vacuus velatos habuit oculos, sibi in externa justitiae larva placuit.** So die meisten älteren lutherischen und reformirten Ausleger, Beng.: **tonus pharisaicus.** Will aber der Ap., wie sich uns unzweifelhaft ergeben hat, das Verhältniß des

*) De W. sagt, daß der Ap. „zugleich seine eigenen Erfahrungen mittheile", und dennoch meint er zu diesem V., daß er sich „in die Lage Adams vor dem Falle versetze."

Gesetzes zur Heiligung, der mosaischen Oekonomie zur christlichen darstellen, so kann er unmöglich unter der Zeit, wo der νόμος auf ihn wirkte, die Zeit seines christlichen Lebens verstehen; auch wird man ja doch nicht annehmen, daß das vorhergehende ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις, womit ja diese Auseinandersetzung zusammenhängt, erst in die Periode des christlichen Lebens falle. Ἔζων müssen wir mit der Mehrzahl der Ausleger von Aug. an im emphatischen Sinne von vivus eram nehmen, da uns doch zu unverkennbar scheint, daß der Gegensatz von ἀπέθανον darauf hindeutet. Glaubt man nun, daß der Ap. hier seinen Zustand als Pharisäer schildere, so muß man mit Calv., Beza, Calov, Aretius erklären: videbar mihi belle sanus et optime habere apud Deum. Ist jedoch das Leben unter dem Gesetz der pharisäische Zustand, so kann ἔζων nur mit den zu V. 7. angeführten ältern Auslegern auf die Kindheitsperiode des Ap. bezogen werden, und es bezeichnet das glückliche Leben. Freilich ließe sich das Bedenken erheben, ob nicht auch das Kind unter dem Gesetze stehe und das οὐκ ἐπιθυμήσεις zunächst aus älterlichem Munde vernehme. Darauf ist jedoch ein Doppeltes zu erwiedern, einmal, daß in dem Kinde, welches seinen eigenen Willen in dem seiner Aeltern hat, das Bewußtseyn der Freiheit noch nicht erwacht ist; sodann, daß das Gesetz auf den natürlichen Menschen desto mehr den Eindruck der Schranke macht, je mehr es als ein göttliches und darum unauflöslich bindendes Band erscheint, und diesen Charakter kann es für den Menschen in den Kindheitsjahren nur in geringerem Grade haben. Reiche und Fr. müssen bei ihrer Ansicht von der in dem Abschnitte durchgeführten Figur der ἰδίωσις das ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς von der Gesetzgebung verstehen; sobald man nun nicht mit Reiche νόμος und ἐντολή identificirt, so leuchtet schon aus dem ἐντολή ein, wie unzulässig die Fassung dieser St. wie des ganzen Abschnittes sei. Zwar will ihr Fr. noch mit einem sprachlichen Grunde zu Hülfe kommen, daß nämlich das einfache ἐλθούσης τ. ἐντ. ohne ἐμοί ebenso bloß esse incipit heißen könne — venit res quum primum esse incipit et existit — wie Gal. 3, 25. ἐλθούσης τῆς πίστεως heiße: „als zuerst die Menschen anfingen zum Glau-

den berufen zu werden.» Es leuchtet aber ein, daß dieses eine Spitzfindigkeit ist. Auf einen dem Griechischen eigenen Sprachgebrauch kann man sich dabei nicht berufen; es handelt sich darum, ob überhaupt der Ausdruck «als aber das Gesetz kam, herantrat» statt des bestimmteren «zu mir kam» gebraucht werden könne; wer aber möchte dieß leugnen? Am wenigsten darf es derjenige Ausleger leugnen, der auch hier die ἐντολή zu einem numen macht; will man von Personifikation der ἐντολή sprechen, so kann das Kommen einer Person um so eher das Herankommen bezeichnen. Ἀναζῆν von den Aelteren in der Bed. «wieder aufleben» genommen und danach verschieden erklärt s. oben S. 355.*); richtiger schon von Pisc. nach Analogie von ἀναβλέπω Joh. 9, 11.: vivere coepit et quasi sursum atque in lucem emergere. Ἀπέθανον je nach den verschiedenen Erklärungen von ἔζων aufgefaßt, nach unserer Erklärung von ἔζων Bezeichnung der Unseligkeit, welcher Begriff auch durch das εἰς ζωήν als der Hauptbegriff bestätigt wird, da jene Gesetzesstellen, in welchen der Gesetzerfüllung חַיִּים verheißen wird Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. 3 Mos. 18, 5. Amos 5, 4. 5 Mos. 5, 16. 32. 33., mit diesem Worte die Seligkeit bezeichnen. Εὑρέθη μοι, Bezeichnung des Ergebnisses, der Erfahrung mit dem Nebenbegriff des Unerwarteten. Chrys.: οὐκ εἶπεν, ὅτι ἡ ἐντολὴ γέγονέ μοι θάνατος, ἀλλ' εὑρέθη, τὸ καινὸν κ. παράδοξον τ. ἀτοπίας οὕτως ἑρμηνεύων. Αὐτή oder αὕτη auch bei den Klassikern zur Hervorhebung des Subjekts, Kühn. II. S. 330. Win. §. 23, 3. Matth. 24, 13. 6, 4.

V. 11. Wäre διὰ τῆς ἐντ. zu ἀφορμὴν λαβοῦσα zu beziehen, so würde das Natürlichere seyn, daß δι' αὐτῆς sich als nähere Bestimmung an das ἐξηπ. με anschlösse. Worin der Betrug bestehe, ergiebt sich aus V. 13., darin nämlich, daß die Sünde das, was an und für sich gut ist, zum Verderben mißbraucht, während der Mensch gerade vom Guten sich am wenigsten des Unheils versieht. Ἀπέκτεινεν entsprechend dem ἀπέθανον zu erklären. Uns Occidentalen zwar hat der

*) Abälard: revixit in prole quod praecessit in parente, i. e. concupiscentia ita est in nobis post praeceptum excitata, sicut in primis parentibus post praeceptum inchoata.

uneigentliche Gebrauch des Wortes in dieser Verbindung etwas Auffallendes, nicht so für den Orientalen. Die Rabbinen nennen die angeborne concupiscentia den Todesengel, und Vitringa führt in den observatt. sacr. T. 2. S. 599. den Ausspruch des Rabbi Simeon Ben Lakisch an: יִצְרוֹ שֶׁל אָדָם מִתְגַּבֵּר לְכָל־יוֹם עָלָיו וּמְבַקֵּשׁ לַהֲמִיתוֹ, «die böse Natur des Menschen steht alle Tage gegen ihn auf und sucht ihn zu tödten.»

V. 12. Schluß der V. 7. begonnenen Ausführung, Gegensatz zu dem *ὁ νόμος ἁμαρτία*. Der zu dem *μέν* leicht zu ergänzende Gegensatz ist: *ἡ δὲ ἁμαρτία πονηρά;* anstatt ihn auszudrücken, macht sich der Ap. sofort einen neuen Einwurf, durch dessen Beantwortung dann auch dieser Gegensatz gegeben wird. Nicht bloß das Gesetz im Ganzen, sondern auch die einzelne *ἐντολή* ist heilig; die einzelne *ἐντολή* auch deßhalb erwähnt, weil gerade von ihr vorher die Rede war. Der eine Begriff des Untadelichen wird, um ihn recht hervorzuheben, mit verschiedenen Synonymen ausgedrückt, welche Theod. so erklärt: *ἁγίαν προσηγόρευσε, ὡς τὸ δέον διδάξασαν· δικαίαν δὲ, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν· ἀγαθὴν δὲ, ὡς ζωὴν τ. φυλάττουσιν εὐτρεπίζουσαν.* Vgl. auch 1 Tim. 1, 8.: *καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται.*

V. 13. Ueber die Metonymie in *θάνατος* vgl. zu *ἁμαρτία* V. 7. Was die Konstruktion anlangt, so kann nicht mit der Ital., Vulg., Luth., de Dieu, Heum., Flatt konstruirt werden: *ἀλλὰ ἡ ἁμ. ἵνα φανῇ ἁμ., διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη (ἦν) θάνατον.* Wollte P. ein periphrastisches Präteritum gebrauchen, so durfte das *ἦν* nicht fehlen. Auch kann nicht das artikellose *ἁμαρτία* als Subjekt angesehen und *κατεργαζομένη* mit *ἁμ.* verbunden werden (Erasm., Valla, Elsn., Benecke). Vielmehr ist das artikellose *ἁμ.* Prädikat. Die Verwerflichkeit der Sünde zeigt sich erst recht, wenn sie das Gute selbst zum Bösen mißbraucht; es ist das Majestätsrecht des Guten, aus allem Bösen Gutes zu ziehen, und der Fluch des Bösen, aus dem Guten selbst das Böse zu bereiten. Das zweite *ἵνα* steht genau genommen nicht wie K. 5, 21. zur Angabe des letzten Zweckes, da ja der

zweite Finalsatz den Gedanken des ersteren nur stärker ausspricht, nicht aber einen neuen einführt; wir haben es also vielmehr so anzusehen, daß der Ap., um seinen Gedanken noch bestimmter auszudrücken (Beza schiebt **id est** ein), das erste *ἵνα* wieder aufnimmt, wie dieses auch 2 Kor. 9, 3. der Fall ist. *Καθ' ὑπερβολήν* ein Lieblingsausdruck des Ap. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13.

V. 14. Was der Ap. bisher als Erfahrung berichtet hatte, begründet er aus der Beschaffenheit seiner sittlichen Natur, Glöckl: «So muß es nothwendig kommen.» *Δέ*, welches A D E, die Phil. i. m. und einige griech. und lat. Väter haben, unterscheidet sich in Betreff des Sinnes nicht wesentlich von *γάρ*, s. zu K. 4, 15. Anm. Von einigen älteren Auslegern wird das nunmehr eintretende Präsens zum Beweise angeführt, daß der Ap. von hier an seinen gegenwärtigen Zustand beschreibe. Allein dieser letzte Theil des Kap. dient ja zur Erläuterung von V. 7—14. und muß sich daher auf dieselbe Periode beziehn, weßhalb denn auch die Meisten der Aelteren sagen: V. 7—14. handle von dem **usus legis** und V. 14 ff. von der **lucta in renatis inter carnem et spiritum**. Beng. glaubte einen allmähligen Fortschritt zum Zustande der Freiheit in der Schilderung zu bemerken: **sensim suspirat, connititur, enititur ad libertatem, inde paulatim serenior fit oratio apostoli.** Auch Olsh. glaubt, daß sich im Verlauf des Kampfes ein Fortschritt ausspreche, nämlich «durch bewußtere Sonderung des bessern Ichs von der Sünde» (V. 22. das stärkere *συνήδομαι* für *σύμφημι* V. 16.), andererseits fühlt er richtig heraus, daß die wörtliche und umständliche Wiederholung von V. 15. und 16. in V. 19. und 20. den Eindruck «einer trostlosen Einförmigkeit des innern Ringens» mache. Als das wahre Verhältniß sehen wir dieses an. Daß der Ap. bei dieser Schilderung gleichsam nicht vom Flecke kommt, hat wohl allerdings seinen Grund in dem ihm gegenwärtigen Bewußtseyn der steten Erneuerung derselben Erfahrung, die letzten Worte V. 22. 23. stellen sie daher auch am meisten mit lebhaften Farben dar. Insofern nun der Kampf intensiver dargestellt wird, ist allerdings auch das Erlösungsbedürfniß gesteigert zu denken, und dieß manifestirt sich in

der Klage V. 24. Liegt nun in der Schilderung eine Steigerung des Kampfes, und ist die Klage die Spitze desselben, so ist desto deutlicher, daß wir trotz des Präsens in diesem Abschnitte die Darstellung des Zustandes haben, welcher in der Vergangenheit des Ap. liegt. Aber dabei müssen wir doch den älteren Auslegern Recht geben, daß, wären diese Kämpfe für den Ap. ein schlechthin Vergangenes gewesen, so würde er das Prät. und nicht das Präsens gebraucht haben. Nun zeigt auch Gal. 2, 20., wie er zwar einerseits sich des Christus in ihm bewußt war, doch andererseits nicht minder des fortgehenden Bedürfnisses der Aneignung der Versöhnung. Auch die Einführung dieses 14. V. mit *οἴδαμεν*, welches hier doch das allgemeine christliche Bewußtseyn bezeichnet (s. zu K. 2, 2.), zeigt, daß er eine Wahrheit ausspricht, welche auch für die Wiedergebornen ihre Gültigkeit hat. — In der Bestimmung der Bed. von *πνευματικός* fassen die Einen das Moment des Ursprungs des Gesetzes vom göttlichen Geiste auf, die Andern das Moment der Beschaffenheit, die es fordert. Mey.: «Der *νόμος* als *νόμος θεοῦ* muß eine Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes seyn.» Beng.: **requirit, ut sensus omnis humanus respondeat sensui Dei: Deus autem est spiritus.** Es wird am richtigsten seyn, zu sagen, daß, so wie wir nicht beim Gebrauch des Satzes: «das Gesetz ist geistlich» diese Beziehungen trennen, sondern nur in der nachfolgenden Reflexion, so auch der Ap. die beiden Momente nicht geschieden habe. Der Inhalt des Gesetzes beruht auf dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, wird daher nur erfüllt von denen, die das *πνεῦμα* haben Röm. 8, 4. Auch in dem rabbinischen Buche Reschith Chochma findet sich der Ausspruch: «Die Thorah wohnt wegen ihrer Geistlichkeit nur in der schlackenfreien Seele» *). Dem *δέ* geht kein *μέν* vorher, obwohl doch hier der erste Theil des Satzes nicht selbstständig gefaßt werden kann, so daß man die Auslassung

---

*) Aug. ad Simpl. l. 1.: spiritali legi quanto fit quisque similior, id est, quanto magis et ipse in spiritalem surgit affectum, tanto eam magis implet, quia tanto magis ea delectatur, jam non sub eius onere afflictus, sed eius lumine vegetatus — gratia donante peccata et infundente spiritum caritatis.

desselben zugestehen muß, s. zu 6, 17. Das ἐγώ erscheint hier seiner Totalität nach als sündlich, während es V. 16. 20. von der Sünde unterschieden wird. Daß P. hier auf diesen Unterschied nicht reflektirt, kann man schon durch das a potiori fit denominatio rechtfertigen; das ἐγώ ist der Sklave und hat nicht seinen eignen Willen; wie V. 23. zeigt, so wird jenes der Sünde fremde Ich, νόμος τοῦ νοός überwunden, und der Mensch Kriegsgefangener (vgl. zu V. 16. 17. das ganze ἐγώ). Arrian in Epict. lib. 2. c. 22.: ὅπου γὰρ τὸ ἐγώ καὶ τὸ ἐμὸν ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῶον, εἰ ἐν σαρκὶ, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι, εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖνο εἶναι. Nach den äußern Autoritäten ist hier, wie 1 Kor. 3, 1. Hebr. 7, 16. σάρκινος statt σαρκικός in den Text aufzunehmen, wie auch von Griesb. und Lachm. geschehen ist. Dagegen urtheilt Fr., es sei nicht nur an diesen Stellen, sondern auch in denen der Kirchenväter (s. Suicer s. h. v.) auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, und daß σάρκινος nie etwas Anderes, als carneus, fleischern, bedeuten könne (2 Kor. 3, 3.), s. Fr. Comment. in Marcum S. 797 ff. und zu dieser St. Von der Verwechselung von ν und κ in der Uncialschrift spricht Schäfer zu Greg. Corinth. S. 726. und von der von Endungen wie ικος und ιμος ebendas. S. 505. Doch ist es um nichts minder wahrscheinlich, daß schon zur Zeit des Ap. beide Endungen im Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens verwechselt wurden, wie im Deutschen: milchig und milchicht, kupfrig und kupfricht, im Griechischen γαλάκτινος und γαλακτικός, s. Thes. Steph. ed. Par., und bei sorgloser Schreibenden diese Verwechselung denn auch in die Schrift eindrang. Welches der Grundbegriff von σάρξ im N. T. und bei P. sei, ist zu Röm. 1, 3. angegeben worden. Im Gegensatz zu πνεῦμα θεοῦ bezeichnet es hier die menschliche Natur in ihrer Isolirung von Gott, also im Dienste der blinden, nicht durch die Vernunft, oder den Willen Gottes bestimmten Triebe. Was hierin liege, drückt das πεπραμένος κ. τ. λ. noch deutlicher aus. Das Verkauftseyn bezeichnet das Knecht werden; mit demselben Ausdruck wird die Knechtschaft unter die Sünde 2 Kön. 17, 17. bezeichnet: הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע 1 Makk. 1, 15.: πιπράσκεσθαι τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν. Auch die Rab-

binen haben die Redensart נִמְכַּר־בְּיַד יֵצֶר הָרָע. Urgirt man den Tropus, so kann man in diesem Zusammenhange nicht sowohl mit Beza, Beng. darin finden: **servus venditus miserior est, quam verna, et venditus dicitur homo, quia ab initio non fuerat servus**, sondern nur das Moment, welches im Folgenden hervorgehoben wird, daß der eigene Wille nicht zu seinem Rechte kommt. Während Mel. zu dieser Beschreibung der **summa naturae nostrae corruptela** bemerkt: **haec necesse est tradi in ecclesia, ut agnoscamus pecc., et e regione magnitudo beneficii Christi cognosci possit**, leert Grot. den Inhalt der Worte durch die Note aus: **alia est natura legis, alia magnae partis hominum** und **major pars Judaeorum affectibus abripitur.**

V. 15. Erweis des knechtischen Zustandes. Zur Natur des Knechtes gehört der blinde Gehorsam. Wo die Lust die Herrschaft über den Menschen gewonnen hat, verschwindet ihm im Augenblick ihres Andrangs das Bewußtseyn über sein Thun. *Γινώσκω* ist mit der Vulg., Chrys., Theod., Pel., Hier. **intelligo** zu übersetzen, Chrys.: *σκοτοῦμαι φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι.* Die durch Aug. eingeführte, von Beza, Grot. u. A. angenommene Erklärung: **non approbo** nach dem Sprachgebrauch, welchen das hebräische יָדַע haben soll, läßt sich aus 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. Matth. 7, 23. nicht hinlänglich begründen und würde auch hier eine Tautologie einführen, da das *οὐ γὰρ ὃ θέλω* dasselbe sagt. Was die alttestamentlichen Stellen anlangt, so hat Gesenius im **thes. s. h. v.** die früher unter diese Bed. gebrachten Stellen jetzt der Bed. **animadvertere i. e. curare** untergeordnet (s. zu 8, 29.). Der Beweis, daß die Sünde im Blinden ihre Beute hascht, wird darauf gegründet, daß ja geschieht, was der Mensch eigentlich nicht möchte. *Οὐ θέλω* erklärt Chrys. (ebenso Abälard), um nicht eine über dem Menschen waltende *ἀνάγκη* anzuerkennen, durch *οὐκ ἐπαινῶ;* aber *θέλω* kann nicht ein Loben, Billigen mit Ausschluß des Begehrens bezeichnen. Freilich ist aber auch dieser Wille nicht der unbedingte, die **voluntas formata, completa**, sonst würde er siegen, sondern ein schwaches Verlangen, ein «ich möchte gern», wofür die

Scholastiker velleitas gebrauchen; es ist der Wille des Sklaven, der goldene Fesseln trägt und zwar frei seyn möchte, aber auch nicht die Fesseln verlieren. Den blosen Wunsch drückt θέλω aus 1 Kor. 7, 7. 32. 14, 5. 2 Kor. 12, 20.*). Das τοῦτο vor πράσσω wird von D E F G, It. und lat. Vätern weggelassen, und in der That zeigen die andern Stellen, wo es vorkommt, daß P. es nur nach den negativen Sätzen gebrauchte, und da gerade ist auch der Nachdruck an der Stelle in dem ὃ μισῶ und in dem οὐ θέλω V. 16. 19. 20.; den Verdacht gegen seine Aechtheit verstärkt, worauf Fr. aufmerksam macht, daß von der Vulg. und dem Arm. ebenso im 19. V. hinter dem ὃ θέλω ein τοῦτο eingeschoben worden ist. Der hier geschilderte Widerspruch des Menschen mit sich selbst wird auch öfters in den Stellen der Klassiker erwähnt, obwohl ihre Aussprüche allerdings nicht zum Beweise dienen können, daß sie eine solche Knechtschaft unter die Sünde als den herrschenden Zustand bei allen Menschen angesehen haben **).

*) Malerisch schildert Aug. aus seiner eignen Erfahrung diese velleitas. Conf. l. VIII. c. 5.: undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: Modo, ecce modo, sine paululum! Sed modo et modo non habebant modum, et sine paululum in longum ibat. Wogegen er ebendas. von der durch die göttliche Gnade gewirkten und zum Ziel gelangenden voluntas sagt: non solum ire verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud, quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et jactare voluntatem, hac parte assurgentem cum alia parte cadente luctantem. Vgl. die merkwürdigen Aussprüche hierüber in Petrarch's Selbstbekenntnissen, G. Müller's Selbstbekenntnisse merkw. Männer, Winterthur 1791. 1. B. S. 44 ff.

**) Zunächst gehört als Parallele zu unserer Stelle der Ausruf bei Seneca, Hippol. v. 604.: vos testor omnes coelites, hoc, quod volo, me nolle, und Epiktet, Enchirid. l. II. c. 26.: ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, κ. ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ. Sodann das vielgebrauchte Diktum bei Ovid, Metam. 7, 19. Aliudque cupido, mens aliud suadet, video meliora proboque, deteriora sequor; ferner Plautus, Trinummus: Act. III. sc. 2. v. 31. Scibam ut esse me deceret, facere non quibam miser. Seneca, ep. III.: quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus repellit? quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle?; Euripides, Medea v. 1077.:

V. 16. 17. Was soll erwiesen werden? Wir können nur antworten: daß die sündliche Verderbniß nicht die Substanz des Menschen geworden, sondern nur in accidentellem Verhältniß zu ihm steht. V. 20. kehrt zu diesem Resultat wieder zurück. Wenn der Ap. einerseits zeigte, in welchem Maaße die Sünde den Menschen beherrscht, entstand die Nothwendigkeit, andererseits nicht zu übergehen, daß dabei doch nicht die Erlösungsfähigkeit aufhöre. *Νυνὶ δὲ* nicht das bloße «nun», welches die minor eines Schlusses einführt, sondern: «nun aber», d. i. «da es sich so verhält», wie 1 Kor. 7, 14. 15, 20. *Οὐκέτι* «nicht mehr», nämlich: «wie man dieß vorher hätte glauben können» (vgl. *οὐκέτι* 11, 6.). Erst wenn der Mensch aufgehört hat, dem Gesetze wider sich selbst Recht zu geben, hat er sich ganz mit der Sünde zusammengeschlossen. Wie wahr nun auch dieses ist, so kann die Ausdrucksweise des Ap. doch die Lehre einiger Calvinisten und mehrerer Sekten unterstützen, daß, da in der Sünde des Christen das Ich nicht ist, er auch nicht sündigt. Aug.: non facit pecc. sed patitur, und in den confess. VIII, 5. sagt er, daß das Ich eigentlich in dem sündlichen Handeln nicht gewesen sei: quia ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. Durch eine abstrakte Auffassung dieser Wahrheit wurde die kath. Kirche dahin geführt, was jene Calvinisten von den Werken des Wiedergebornen überhaupt aussagten, von der concupiscentia regeneratorum per baptisma zu behaupten, und sprach den Satz aus, concupiscentiam, qualis remanet post baptismum in regeneratis, non esse

---

καὶ μανθάνω μέν, οἷα δρᾷν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Derselbe (in einem Fragm. beim Clem. Alex. Strom. l. II. c. 15. S. 462. ed. Potter):

λέληθεν οὐδὲν τῶν δέ μ', ὧν σὺ νουθετεῖς·
γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται.

Bei Xenophon, Cyrop. l. VI. c. 1. §. 41. sagt der Perser Araspes: *δύο γὰρ σαφῶς ἔχω ψυχάς ... οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι κ. κακή, οὐδ' ἅμα καλῶν τε κ. αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ, κ. ταὐτὰ ἅμα βούλεταί τε κ. οὐ βούλεται πράττειν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι δύο ἐστὸν ψυχά, κ. ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τ. καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τ. αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται.*

pecc. originis, non solum quia non imputatur, sed etiam quia imputari non potest, cum nullum sit ex se vel sua natura pecc. (Bellarmin de amiss. grat. et statu pecc. l. 4. c. 2.). Auch die vorliegende St. wurde zum Beweise gebraucht, denn, wurde gefragt, wie kann für den Wiedergebornen die concupiscentia noch Sünde seyn, da er sie nicht selbst thut? Dagegen muß die philosophisch-psychologische Betrachtung in Uebereinstimmung mit der protest. Kirchenlehre sagen: das Ich ist auch in dem blinden Triebe, ist die unterste Stufe des Willens*), und in der vernünftigen Erkenntniß und Neigung tritt das Ich verklärt heraus; daher reicht auch die Auskunft des Abäl. und Thom. Aq. nicht völlig aus, daß das, was nicht von der Vernunft des Menschen ausgehe, auch nicht zu seinem Ich gehöre. Illud, sagt Thom. Aq., homo dicitur operari, quod ratio operatur, quia homo est id, quod est secundum rationem: unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione, sed a fomite, non operatur homo. Das wahre, d. i. seinem Begriffe entsprechende Ich ist allerdings nur das vernünftige Ich, allein das Ich ist doch auch schon vorher vorhanden. Nehmen wir also den vom Ap. aufgestellten Gegensatz in seiner ganzen Schärfe, so kann jene Auskunft nicht befriedigen, und wir müssen gestehen, daß die Worte keine Wahrheit enthalten. Doch dürfen wir diesen in popularer Rede und mit Gemüthsbewegung gesprochenen Satz um so weniger mit voller logischer Strenge fassen, da ja gleich nachher von P. selbst die σάρξ mit zu dem ἐγώ gerechnet wird V. 18., und nach V. 25. dasselbe ἐγώ ebensosehr der Sünde dient, als dem Gesetze Gottes. Was P. sagen will, ist demnach nur dieß: «Das Ich besteht in Erkenntniß und Wille, sind diese nun selbst im Akte des Sündigens theilweise auf Seiten des Gesetzes, und müssen wir sagen, daß nur das mit Gott übereinstimmende Subjekt das wahre Ich des Menschen sei, so ist das Sündigen auch nicht die That des Ichs.» Calixt zu V. 15.: hic notandum,

*) In der Erklärung von V. 15. in sermo 5. sagt auch Aug.: quid facio? concupisco. Etsi concupiscentiae non consentio, post concupiscentias meas non eo, tamen adhuc concupisco et utique etiam in ipsa parte ego sum.

quod totus homo ab eo, quod in ipso praecipuum est, denominetur et propterea hoc ipsum, quod principale est et imperium obtinet, pro homine accipiatur, sicut quod rector et princeps civitatis vult et jubet, id tota civitas velle et jubere censetur. — Per habitare intelligitur permanentia hujus defectus, non transitus.

V. 18. Der Hauptgedanke des Ap. kann nicht dieß gewesen seyn, daß er einer bestimmten Seite des Menschen den Antheil am Bösen zuschreiben will, sonst hätte er sofort ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκί μου geschrieben, das ἐμοί zeigt vielmehr, daß sein nächster Gedanke war, den Menschen überhaupt als der Sünde verfallen darzustellen; das ἐμοί erinnert ihn indeß an die eben gemachte Unterscheidung des ἐγώ von der ἁμαρτία, und so findet er sich bewogen, in dem ἐγώ die Seite der σάρξ zu unterscheiden. Zur richtigen Auffassung dürfte nun besonders die Bemerkung beitragen, daß P. nicht, wie es die meisten Ausleger ansehen, eine ganz allgemein gehaltene Lehre über das Verhältniß des Guten und Bösen im unwiedergebornen Menschen aufstellt, sondern, daß das Nachfolgende auf der konkreten Anschauung solcher Zustände beruht, in denen auf besonders augenfällige Weise die Gewalt der Sünde als eine blinde, das höhere Ich gefangen nehmende Macht offenbar wird. Dieß geschieht nämlich vorzüglich bei den peccatis praecipitantiae, wenn der innere Mensch sein Auge auf das Gute gerichtet hat, und dennoch, wenn es zur Ausführung kommen soll, unversehens das Böse in die Erscheinung tritt *). Schon in diesem V. haben wir das Verhältniß eines

*) Dieselbe Erscheinung, dasselbe unvorhergesehene Ueberwältigtwerden zeigt sich in noch stärkerem Grade, wenn sündliche Gedanken den Menschen anfliegen, daher befremdet es nicht so sehr, wenn Methodius a. a. O. S. 583. ausdrücklich bestreitet, daß hier von Handlungen die Rede sei: οὐκ ἐπὶ τὸ τελεσιουργῆσαι τὸ φαῦλον κ. δρᾶσαι παραληπτέον, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ μόνον ἐνθυμηθῆναι, λογισμῶν ἀνοικείων ἡμῖν προσιπταμένων πλεονάκις κ. ἐμφανταζόντων ἡμᾶς, πρὸς ἃ μὴ θέλομεν κ. τ. λ. Merkwürdigerweise begegnen wir dieser Auffassung auch bei Abäl. und bei Luth. in den Randglossen (Walch Th. XXI. S. 831.): „Thun heißt hier nicht das Werk vollbringen, sondern die Lüste fühlen, daß sie sich regen, vollbringen ist aber ohne Lust leben, ganz rein, das geschicht nicht in diesem Leben.“

Inneren und Aeußeren, welches in V. 22. und 23. noch mehr ausgemalt wird. Das Wollen fällt nicht so schwer; wenn aber zur Ausübung geschritten werden soll, wird es aufgehalten, und — auf einmal ist das Böse da V. 21.: der Mensch hat sich vorgenommen, sich der Afterrede zu enthalten, und auf einmal drängt sie sich über die Zunge (Jak. 3, 2.); er hat sich vorgenommen, ein gutes Werk zu verrichten, und auf einmal versagen die Hände den Dienst. Lehrreich ist das ganz Entsprechende: *ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε* (Gal. 5, 17.). Haben wir in dieser unserer Bemerkung den Gedanken des Ap. richtig gefaßt, so muß die *σάρξ* die Sphäre der Sinnlichkeit bezeichnen, und die Erwähnung der *μέλη* V. 23. ist als Wiederaufnahme eben dieses Begriffes anzusehen, wie dieß auch daraus hervorgeht, daß in dem Abschlusse V. 25. auf's Neue die *σάρξ* auftritt. Die *ἁμ.* wohnt in der *σάρξ*, wie nachher V. 23. der *νόμος τ. ἁμ.* in den *μέλη* auftritt. Dieser *νόμος τ. ἁμ.* umfaßt also das Gebiet der blinden Triebe im Gegensatze zu dem erwägenden und das Gute mit Hinneigung betrachtenden Geiste. Hieraus folgt nun aber weder dieß, daß der Geist des Menschen der schlechthin sündenfreie ist, denn — der Ap. spricht ja eben nur von solchen Fällen, wo der *νοῦς* mit der *σάρξ* im Widerstreit ist, er kann ja auch verblendet werden und ein *φρόνημα τῆς σαρκός* hegen (Kol. 2, 18. Eph. 4, 17. 18. Röm. 8, 6., vgl. Beza zu V. 23.), noch daß der Leib schlechthin das Princip der Sünde, worauf z. B. die syr. Glosse zu *ν. ἐν τ. μέλ.* führt: ܚܝ̈ܠܐ ܦܓܪܢܝ̈ܐ «die körperlichen Kräfte», denn — nur das *σῶμα τ. σαρκός* sollen die Christen ablegen (Kol. 2, 11.), noch auch, daß die blinden Triebe bloß in der Sphäre der Sinnlichkeit zu suchen sind, denn — auch bei anderen Sünden kommt es vor, daß, wenn die Glieder zur Ausführung schreiten sollen, sie wie gelähmt erscheinen, oder aber daß sie andererseits schnell zur That schreiten, wo der Geist sie aufhalten möchte. Nur durch den Hinblick auf andere Stellen, wo der Ap. vorzugsweise die Aeußerungen der Sinnlichkeit hervorhebt, und auf das *σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* V. 24. wird es

wahrscheinlich, daß er auch hier vorzugsweise an solche gedacht habe, wie denn auch das Blinde des Triebes bei ihnen mehr als bei andern offenbar wird. Was die von den griech. Auslegern gebrauchte Auskunft betrifft, welche urgirен, daß doch der ν. τ. ἁμ. nur in den μέλη, in der σ. wohnt*), so ist dieselbe hinsichtlich des ν. ἐν τ. μέλ. richtig — nur die μέλη ἐπὶ τ. γῆς sind nach Kol. 3, 5. zu ertödten — aber nicht hinsichtlich der σάρξ, denn τῇ σαρκὶ δουλ. νόμῳ ἁμ. heißt es V. 25., diese soll daher geradezu abgethan, gekreuzigt werden Gal. 5, 24., vgl. zu 6, 6. Οἶδα fassen wir wie V. 7. als Bezeichnung der praktischen Erfahrung. Ἀγαθόν will Fr. nicht mit Luth. übersetzt wissen: «nichts Gutes», sondern erklärt: scio enim, non habitare in me, hoc est in corpore meo, bonam rem; quo malam potius rem, hoc est peccatum, peccatorum per corporis libidines satorem, Judaeo inesse significat. Dieß könnte man indeß nur zugeben, wenn ein bestimmtes κακόν gegenübergestellt wäre. Παράκειται ohne besondern Nebenbegriff: «daseyn, vorliegen», τὰ παρακείμενα appositi in mensa cibi Wyttenb. in Plut. moral. T. 1. S. 282., auch von Citaten, welche als Belegstellen vorliegen, Hemsterh. zu Aristoph. Plutus V. 720. Verwandt ist das πρόκειται 2 Kor. 8, 12., welches auch zuweilen in den Handschriften mit παράκειται verwechselt wird, Polyb. 32, 14, 11. Εὑρίσκω nach hebräischem, wie nach klassischem Sprachgebrauch: «erlangen, gewinnen», in wichtigen Autoritäten, A B C, Kopt. und einigen griech. Vätern fehlt es, da indeß ohne dasselbe der Satz so matt und kahl wird, und da die abendländischen Zeugnisse es sichern, so ist es beizubehalten.

V. 19. 20. Dieselbe Erfahrung, welche V. 15. zum Beweise angeführt war, daß die Sünde nur blindlings zu Stande komme, dient nun zum Belege, daß der Wille auf dem Wege zur That aufgehalten werde, und diese Erfahrung leitet abermals auf den Schluß, daß das eigentliche Ich des Menschen zwar im Zustande der Unterdrückung lebe, aber noch nicht untergegangen sei. Daß diese Erfahrung genau in den-

*) Oek.: τοῦτο δὲ οὐ κατάγνωσις τ. σώματος· οὐ γὰρ εἰ βασιλέως οἰκίαν τύραννος καταλάβοι, ἤδη τ. οἰκίας ἡ αἰτία.

selben Worten, wie vorher, ausgesprochen wird, dürfte, wie wir zu V. 14. bemerkten, unwillkürlich aus dem Eindrucke hervorgegangen seyn, daß sie sich stets erneuerte.

V. 21. Das ἄρα zeigt die Folgerung an, aber nicht, wie die gewöhnliche Ansicht will, welche auch Rück. für ganz gewiß hält, das Endergebniß der seit V. 7. gegebenen Darstellung; vielmehr ist unzweifelhaft, daß P. dabei V. 7—13. gar nicht mehr im Auge hat, wo sich's nur vom Verhältniß des Gesetzes zur Sünde handelte, sondern den letzteren Abschnitt von V. 14. an, worin das Verhältniß der Person zum Gesetze dargestellt wird. Uebrigens ließe sich auch die Ansicht vertheidigen, daß ἄρα — in der Mitte der Rede — hier nur wie γάρ eine weitere Explikation gäbe, vgl. über ἄρα Jacob zu Luk. Tox. S. 63. Die große Zahl der divergirenden Ansichten über die Konstruktion der Worte, deren Schwierigkeit in dieser Hinsicht schon Chrys. und Orig. bemerken, hat namentlich Rück. im Einzelnen behandelt. Die vornehmste Divergenz, welche die Ausleger in zwei Klassen theilt, ist die in der Ansicht über die Bed. von νόμος. In der Bed. «Norm» (s. zu 3, 27.), dictamen, wie Beng. es hier ausdrückt, nehmen es unter vielfachen Abweichungen in der Auffassung des Einzelnen Calv., Beza, Pisc., Grot., Flatt, Kölln., de W., Mey., Winer §. 64. S. 495., wogegen die Aelteren und unter den Neueren Knapp, Reiche, Olsh., Fr. das mosaische Gesetz darunter verstehen. Bei ersterer Auffassung ist die Konstruktion diese: εὑρίσκω ἄρα τ. νόμον, ὅτι τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τ. καλὸν τ. κακὸν παράκειται, «Ich finde diese Forderung in mir, daß, während ich das Gute thun will, unerwartet mir das Böse da ist», oder: «Ich finde das Gesetz vor, daß mir» u. s. w. Ein nicht zu beseitigender Gegengrund gegen diese Konstruktion ist aber zuvörderst der, daß τὸν νόμον, da vorher nur vom Gesetz Gottes die Rede war, und auch sogleich wieder vom νόμος θεοῦ gesprochen wird, nur vom mosaischen Gesetz verstanden werden kann, in den vorliegenden Stellen, wo νόμος jene weitere Bed. hat, wird es doch immer nur in einem Gegensatze zu dem νόμος im eigentlichen Sinne gebraucht (3, 27. 8, 2. 9, 31. und im Nachfolgenden); wozu noch dieß kommt, daß man, hätte

es die Bed. «Norm», entweder den Artikel gar nicht erwarten würde, oder an seiner Statt das Demonstr. τοῦτον τὸν νόμον. Außerdem ist zu sagen, daß, wenn man ἐμοί mit εὑρίσκω verbinden will oder δοθέντα ergänzen, dieses eine Konstruktion ist, welche wohl in keiner Sprache zulässig wäre; endlich wäre es ebenfalls eine große Härte, für die sich kein irgend befriedigender Grund nachweisen läßt, wenn ὅτι von dem τὸν νόμον, mit welchem es konstruirt werden soll, so weit entfernt wäre: sollte τῷ θέλοντι — καλόν den Nachdruck haben, so brauchte ja nur τὸ καλόν an die Spitze gesetzt zu werden. Verstehen wir dagegen unter τὸν νόμον das mosaische Gesetz, so ergiebt sich folgende Auffassung der Konstruktion, welche zwar auch der unerträglichen Härte beschuldigt worden ist, sich aber dennoch befriedigend rechtfertigen läßt: «Ich finde also, daß, während das Gesetz ich ausüben will, das Gute, mir das Böse zur Hand ist.» Von dem Ausüben des Gesetzes war bisher die Rede gewesen, der Ap. will dieses, das Objekt des Willens, mit dem unerwarteten widersprechenden Resultate, daß das Böse herauskommt, in Opposition stellen, so mußte τὸν νόμον das ganze Gewicht erhalten und an die Spitze treten; aber es bietet sich ihm, um den Gegensatz des νόμος auszudrücken, kein anderes Wort dar, als τὸ κακόν, so fügt er denn zu τὸν νόμον noch nachträglich die Apposition τὸ καλόν hinzu: hätte schon gleich bei Bildung der ersten Hälfte des Satzes der Ausdruck, den er für die zweite wählt, ihm vor Augen gestanden, so hätte er vielleicht τὸν νόμον τὸν καλόν geschrieben. Die Wiederholung des pron. pers., wie auch des Demonstr., welche theils aus Negligenz hervorgeht, theils zum Nachdruck dient, kommt auch bei Klassikern vor, Kühn. II. S. 331., vgl. Matth. 5, 40. 2 Kor. 12, 2.

V. 22. 23. Der Zwiespalt, welchen schon V. 18. ausgedrückt hatte, wird mit noch stärkeren Farben beschrieben, der σάρξ entsprechen die μέλη, dem ἔσω ἄνθρωπος das V. 17. erwähnte ἐγώ. Den Gegensatz des Wesentlichen und Unwesentlichen, Normalen und Gesetzwidrigen im Menschen bezeichnet die populare Sprache mit den von räumlichen Anschauungen hergenommenen Ausdrücken des Höhern und Niedern, Innern und Aeußern. So hat die Sprache der Platoniker und

der Rabbinen den Geist mit dem Namen des ἔσω ἄνθρωπος belegt, und diesen Ausdruck wählt P. hier, weil er nach der schon V. 18. erwähnten konkreten Anschauung die blinden Triebe der Sinnlichkeit als dasjenige darstellen will, welches die Bestrebungen des Geistes an der Verwirklichung verhindert. Ἔσω ἄνθρωπος, von P. auch 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. gebraucht, bei Petrus ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος 1 Petr. 3, 4., bezeichnet nicht den ἄνθρωπος καινός*), denn dieser hat das πνεῦμα θεοῦ, welches erst in K. 8. und hier noch gar nicht als wirkendes Princip auftritt, sondern nur den νοῦς V. 23. 25., das menschliche πνεῦμα, wie es Matth. 26, 41. den Gegensatz zur σάρξ bildet; sehr richtig spricht darüber schon Tertullian, welcher sagt, es bezeichne nicht animam, sondern mentem, animum; de anima c. 12. Eine gelehrte Untersuchung über ἔσω ἄνθρ. v. Venema in Stephan de Brais opuscula Leoward. 1735. S. 293., vgl. Harleß zu Eph. 3, 16., Steiger zu 1 Petr. 3, 4. Συνήδομαι ist

*) Diejenigen Ausleger, welche in dem Abschnitte die Schilderung der Kämpfe des Wiedergebornen fanden, mußten auch ἔσω ἄνθρ., νοῦς = ἄνθ. καινός nehmen, und verstanden unter σάρξ den Menschen überhaupt, insofern er nicht wiedergeboren ist. Mel.: interior homo significat hominem, quatenus renovatus est spiritu sancto, hoc est, quatenus habet verum timorem et veram fiduciam. Ita et mens hic non significat tantum partem cognoscentem, sed utramque partem, cognoscentem et appetentem, quatenus renovata est spiritu sancto, sicut inquit: ego autem servio mente legi Dei. Calixt: dicitur interior homo, quod renatis reliqua cum caeteris hominibus communia sint et extus appareant, illa autem (mens spiritu renata) propria et quasi interiore recessu recondita. Calv. zu V. 18.: Nomine carnis semper comprehendit omnes humanae naturae dotes, ac omnino quicquid in homine est, excepta spiritus sanctificatione. Ebenso Beza, Cal., Pisc., de Dieu, Bald. u. v. a., wogegen die griech. Ausleger, die Socinianer und Arminianer die richtige Erklärung aufnahmen. Auch Beng. sagt richtig: hic iam interni, sed tamen nondum novi tuetur hominis nomen; sic quoque v. 25. mente dicit, non spiritu, nur daß er, wie zu V. 14. bemerkt worden, nicht ganz mit Recht im Fortschritte der Schilderung eine Steigerung des göttlichen Lebens ausgedrückt findet. Abäl. sagt: interiorem hominem, i. e. spiritualem et invisibilem dei imaginem, in qua factus est homo secundum animam, dum rationalis creatus est, et per hoc caeteris praelatus creaturis.

allerdings stärker als σύμφημι V. 16., indem das Letztere ausschließlicher einen Akt der Erkenntniß bezeichnet, dieses mehr den Willen einschließt, und es kann auch behauptet werden, daß sich dem Ap. hier der stärkere Ausdruck deßhalb darbot, weil er den vorher beschriebenen Zwiespalt jetzt mit stärkeren Farben zeichnen wollte. Es erhellt aus der Wahl dieses Wortes zugleich, daß νοῦς nicht bloß die abstrakte Erkenntniß des Guten bezeichnet. Im klassischen Gebrauch bezeichnet νοῦς bei weitem am gewöhnlichsten die erkennende Thätigkeit (s. unter Anderen Wyttenb. zu Plut. Mor. ed. Lips. I. 59.), doch auch den Kompler oder Sitz des φρόνημα, wie in der Formel κατὰ νοῦν, bei Homer häufig, im N. T. öfter der Sinn R. 1, 28. 12, 2. 1 Kor. 1, 10. 2, 16. Eph. 4, 17. 23. (Usteri 4. A. S. 413.), an der letzten St. πνεῦμα τοῦ νοός *). — Das σύν in σύμφημι bezeichnet nicht überall die Theilnahme mit Anderen, daher auch nicht hier: «ich theile das freudige Wohlgefallen, welches man am göttlichen Gesetze hat» (Mey.), sondern wie schon das σύν in συλλυπούμενος Marc. 3, 5. von Fr. erklärt worden, und wie es in σύνοιδά μοι zu erklären ist, als Bezeichnung des apud animum meum, weßhalb auch von Philologen bemerkt wird, daß σύν abundire, s. Eur. Rhes. 912. ed. Bothe. Βλέπω erblicken (s. meinen Komment. zur Bergpredigt zu Matth. 5, 28.); der Ap. schildert sich selbst als Zuschauer seines innern Kampfes. Ἕτερος von ἄλλος verschieden, «anderer Art.» Auch der Sünde, dem Widergesetzlichen kann eine Norm beigelegt werden, es gebietet, es hat seine Entwickelungsgesetze. Ἀντιστρατευόμενον entweder von βλέπω abhängig, welches das Partic. regiert 1 Kor. 8, 10. Apg. 8, 23., oder mit Luth. aufzulösen in «das da widerstreitet», welches Letztere vorzuziehen, da ἐν τοῖς μέλεσί μου, wenn es mit ἕτερον νόμον verbunden wird, einen bestimmteren Gegensatz zu ἔσω ἄνθρωπος bildet. Die ἡδοναί als Kriegsmächte ἐν τοῖς μέλεσι auch Jak. 4, 1.;

*) Hugo a St. Vict.: ratio naturalis in vita praesenti omnino extingui non potest. Ipsa est enim aquila, quae supervolat, puer, qui caeteris periclitantibus pueris non periclitatur. Homo legis legi Dei condelectatur magis sec. rationis approbationem, quam sec. amoris delectationem.

ἀντίκειται Gal. 5, 17. ist ebenfalls ein kriegerischer Ausdruck. Νόμος τοῦ νοός ist der menschliche Geist, inwiefern er die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze fordert. Αἰχμαλωτίζω von αἰχμῇ ἁλίσκομαι, «zu Kriegsgefangenen machen», also den Begriff der Knechtschaft ausdrückend, wie πεπραμένος V. 14. Μέ allerdings nicht bloß der νοῦς (Olsh.), sondern der ganze Mensch, denn das Knechtgewordenseyn manifestirt sich in dem κατεργάζεσθαι des κακόν, welches vom ganzen Menschen ausgeht; unrichtig ist es aber auch, wenn Mey., Rück. entgegensetzen: «denn der νοῦς bleibt nach V. 25. immer dem Gesetze Gottes dienstbar» — allerdings; nur nicht in dem Momente des Handelns, wo er verblendet dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσι sich unterordnet; solche Momente sind aber die des αἰχμαλωτίζειν, wie Beng. richtig bemerkt: qualibet victoria actuali. Darüber, ob νόμος τ. ἁμαρτίας von dem νόμος ἐν τ. μέλεσι verschieden zu denken sei, oder nicht, findet große Divergenz der Ausleger statt. Schon Oek. führt zwei Ansichten an, die eine, nach welcher vier νόμοι sind, zwei von außen: das Gesetz Gottes und das Gesetz der teuflischen Reizungen, zwei von innen: das angeborne Sittengesetz und der sündliche Hang (vgl. Schol. Matth.); die andere, wonach drei νόμοι sind: das Gesetz Gottes, das innere Gesetz und das Gesetz in den Gliedern, welches ungerechterweise (so faßt er den Dat. τ. νόμῳ τ. ἁμ., nämlich als Dat. der Norm) mich, den Knecht eines fremden Herrn, gefangen nimmt. Corn. a Lap., de Dieu, Reiche, Mey., Fr. vertheidigen die Identität, wogegen Calv., Beza, Schlicht., Kölln., de W., Rück. für die Differenz sprechen. Im letzteren Falle böte sich dann auch die Auffassung von Chrys., Erasm. dar, welche den Dat. τῷ νόμῳ τ. ἁμαρτίας instrumental nehmen, wodurch auch, wie es scheint, die von cod. D E F G, It., Vulg., Kopt. und mehreren Vätern dargebotene Lesart ἐν τῷ ν. veranlaßt worden ist. Wir urtheilen so: das ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσι war noch unbestimmt — es drückt gleichsam den ersten Eindruck dessen aus, welcher diesen innern Kampf anschaut —, daher erscheint es als passend, wenn der Ap. nachher zur näheren Bestimmung νόμος τῆς ἁμ. gebraucht, und daß er damit kein anderes, als eben

das vorher erwähnte meint, scheint der Zusatz *τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου* auszudrücken. Es ist also derselbe *νόμος*, wie vorher, gemeint, aber bestimmter seiner Qualität nach kenntlich gemacht; damit stimmt überein, wenn Köllu. sagt, daß das Princip der Sinnlichkeit — richtiger der blinden Triebe — als sündhaftes Princip bezeichnet werde; ähnlich Schlicht.: **utraque lex re eadem est, ratione differt. Lex quae in membris est, pecc. jubet, non quatenus pecc. sunt, sed quatenus praesentem voluptatem et delectationem habent. Lex autem peccati pecc. jubet, quatenus pecc. sunt.** Anders Beza: **natura corrupta** (*ν. τ. ἁμ.*) — **cupiditates ex illa nascentes** (*ν. ε. τ. μελ.*). Die instrumentale Bed. von *τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας* ist deßhalb zurückzuweisen, weil, wenn *ἐν τοῖς μέλεσί μου* mit *ἕτερον νόμον* verbunden wird, das Mittel, wodurch dieser *νόμος* gefangen nimmt, nicht ohne Verwirrung denselben Zusatz haben kann; auch muß es passend erscheinen, daß diese Ausführung mit dem schließt, was der Gegensatz zu dem *ποιεῖν τὸν νόμον τοῦ θεοῦ* ist, nämlich die Knechtschaft unter den *νόμος τῆς ἁμαρτίας*; eben daran knüpfen auch die letzten Worte von V. 25. an, welche die von uns vorgezogene Fassung voraussetzen.

V. 24. Der Kampf ist bis auf die höchste Spitze fortgeführt und macht sich in einer Wehklage Raum, welche an Verzweiflung gränzt. Orig.: **apparet, quod propterea haec omnia descripsit Paulus, et mala, quae intra nos agebantur, exposuit, ut ad ultimum ostenderet et doceret, de quantis nos malis, et de quantis mortibus Christus eripuit.** Zwar nehmen auch hier, wie K. 6, 6., Mehrere *σῶμα* entweder bildlich (Ambr.: **universitas vitiorum**), oder periphrastisch, wie das rabbinische גוף (Crell: **corpus mortis pro ipsa morte**, Schöttg., Kopp.); aber zumal nachdem vorher von dem Kampf in den *μέλη* die Rede gewesen ist, kann es doch nicht von etwas Anderem, als von dem Leibe erklärt werden. Die Konstruktion des Demonstr. *τούτου* ist abweichend, indem die Einen (Pesch., Erasm., Calv., Beza, Olsh., Win.) es mit dem vorhergehenden *σῶμα* verbinden, dagegen die Anderen (Luth., de W., Rück., Fr.) mit *θανάτου*. Die erstere Auffassung sah diese Kon-

struktion als Hebraismus an, indem im Hebräischen das Pronom. hinter den Gen. zweier Substant. tritt, welche so mit einander verbunden sind, daß sie Einen Begriff ausmachen, s. Vorstius de hebraismis N. T. II. S. 139., wozu aus dem N. T. als Belege angeführt wurden Apg. 5, 20. 13, 26. Schon Win. hat die Annahme eines Hebraismus zurückgewiesen (§. 34. S. 212.); die Beispiele, welche Georgi vindic. S. 204. und Münthe observ. zu Apg. 5, 20. aus den Klassikern als Belege für eine solche Konstruktion anführen, sind unpassend; auch kann nicht gesagt werden, daß das Demonstr., welches zum regierenden Substant. gehört, zufällig dem mit ihm verbundenen Genit. nachgesetzt sei, da dieß in diesem Falle Mißverständniß erzeugen mußte. So bleibt mithin nur die Verbindung mit *θανάτου* übrig, welche aber auch an dieser Stelle durchaus angemessen ist. Der Ap. weist zurück auf den vorher beschriebenen *θάνατος*, welchen ihm die Sünde zugezogen hat (V. 10. 11). Sehr richtig bemerkt de W.: «Man darf den Wunsch nicht anders fassen, als so, daß durch Christum schon die Erfüllung gegeben ist, und der Erlöste dafür danken kann, wie er es V. 25. thut» *). Muß die Richtigkeit dieser Bemerkung anerkannt werden, so kann auch in diesem Ausruf nicht bloß das Verlangen nach dem Tode liegen, etwa in der Art, wie für die Heiden, wenn sie der *κακία* nicht mehr widerstehen konnten, das *ἀπαλλάττεσθαι τοῦ βίου* der letzte Trost war (Gataker ad Antonin. S. 323. **)). Nicht die Befreiung

---

*) Aug. de nat. et gr. c. 62.: non utique de substantia corporis, quae bona est, sed de vitiis carnalibus, unde non liberatur homo sine gratia servatoris, nec quando per mortem corporis discedit a corpore. Auch Method. in d. ob. a. St. benutzt scharfsinnig diese St., um zu zeigen, daß der Ap. nicht in die Befreiung vom Leibe das Heil gesetzt haben könne, da ja Christus von diesem nicht befreit habe.

**) In diesem Sinne sagt auch hier Calv.: porro ne torpori indulgeant, suo exemplo ad anxios gemitus eos Paulus exstimulat, iubetque, quamdiu in terra peregrinantur, mortem appetere tamquam unicum mali sui remedium: atque hic rectus est finis expetendae mortis. Profanos enim saepe desperatio ad idem votum impellit: sed praesentis vitae fastidio magis quam suae iniquitatis taedio mortem perperam appetunt.

von dem σῶμα ist also das Hauptmoment seines Wunsches, ebensowenig als Kol. 2, 11. das Abthun des σῶμα gefordert wird; sondern wie dort das Hauptmoment die mit dem σῶμα verbundene σάρξ ist, so hier der mit dem σῶμα verbundene θάνατος. Welcher Art derselbe sei, ergiebt sich theils aus V. 10. und 11., muß aber vornämlich abgeleitet werden aus K. 8, 2., da der erste Abschnitt jenes K., V. 1—11., sich unmittelbar an diese Ausführung anschließt. V. 10. und 11. trat in θάνατος der Begriff des Elends hervor, auch K. 8, 2. läßt dieser sich festhalten, wiewohl dort, da der νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ θανάτου dem κατάκριμα gegenübersteht, auch noch das Moment des jenseitigen Elends hinzuzunehmen ist, vgl. auch: ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται 2 Kor. 4, 14.*). Orig., Chrys., Theod., Theoph. nehmen σῶμα τοῦ θανάτου im Sinne von σῶμα θνητόν, welches jedoch weder im Zusammenhange gegründet ist, noch auch den Gebrauch des Demonstr. erklären würde. Sehr passend wird man mit diesem Triumphruf vergleichen 1 Kor. 15, 56. 57.: τὸ δὲ κέντρον τ. θανάτου, ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμ. ὁ νόμος. Τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

V. 25. Zuvörderst kommt die hier sehr ungewisse Lesart in Betracht. Χάρις τῷ θεῷ hat cod. B, eine Min., Orig. an einer Stelle, darnach Lachm.; χάρις δὲ τῷ θεῷ cod. C, mehrere Min., Kopt., Aeth. und einige griech. Patres, einmal Hieron.; ἡ χάρις τοῦ θεοῦ cod. D E, Vulg. und lat. Kirchenväter; ἡ χάρις τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν cod. F G, Börn; εὐχαριστῶ τῷ θεῷ κ. τ. λ. einige Male Chrys. (Matthäi); εὐχαριστῶ δὲ τῷ θεῷ cod. H J. So zeigt sich, daß die rec. fast ohne Anhalt ist, es ist auch klar, daß, wenn der Text χάρις τῷ θεῷ hatte, es nahe lag, dieß durch die Glosse εὐχαριστῶ zu erklären; nicht minder erweckt das ἡ χάρις τοῦ θεοῦ den Verdacht gegen sich, aus einer erklärenden Glosse entstanden zu seyn, da es sich nicht denken läßt, daß es mit dem schwerer zu er-

*) Luth. in der Randgl.: „Tod heißt er hier den Jammer und die Mühe in dem Streit mit der Sünde, wie 2 Mos. 10, 17. Pharao spricht: „Nimm diesen Tod (die Heuschrecken) von mir.“

klärenden, abrupten Ausruf vertauscht worden seyn sollte. Die Wahl kann also nur zwischen χάρις τῷ Θεῷ und χάρις δὲ τῷ Θεῷ seyn. Das lebendige Bewußtseyn des Ap., von dem Elende jenes innern Zwiespaltes befreit zu seyn, macht sich in diesem Ausrufe Luft. Zwar unterbricht er die Gedankenreihe, indem noch der mit ἄρα abschließende Folgerungssatz folgt. Aber gerade, wenn sich die Aechtheit der kürzesten Lesart bewährt, kann der Dazwischentritt des kurzen Ausrufs, bei welchem dem Ap. bereits der Inhalt der ersten Verse von K. 8. vor der Seele stand, nicht befremden, und es werden sich auch bei guten Schriftstellern ähnliche Beispiele nachweisen lassen. — So folgt denn die Zusammenfassung zunächst dessen, was von V. 14. an ausgesprochen worden war. Daß dieser summarische Satz folgt, nachdem der Ausspruch des heißen Dankes vorangegangen, hat einige Ausleger so in Verlegenheit gesetzt, daß ihn sogar Erasm. — und ähnlich Seml., Stolz — wider alle Regeln der Sprache conditional nimmt: quod nisi esset factum (wenn Christus mich nicht erlöst hätte), ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati; die Vulg. hat das wichtige ἄρα in der Uebersetzung gänzlich übergangen. — Von besonderer Wichtigkeit ist nun die richtige grammatische Auffassung des αὐτὸς ἐγώ, welches erst in der neuesten Zeit mit größerer Aufmerksamkeit behandelt worden ist — von der Pesch. und von Luth. ist das αὐτός in der Uebersetzung ganz übergangen. Der sich zunächst darbietende Sinn ist: «ich selbst P.», wie ἐγὼ μὲν Παῦλος 1 Thess. 2, 18. Eph. 3, 1. 4, 1. Gal. 5, 2., an welchen Stellen anstatt des αὐτός das Παῦλος dazu dient, die Persönlichkeit des Ap. hervorzuheben (s. Homb., Lösner) *). Wäre dieses

*) Noch stärker geschähe dieß, falls er gesagt hätte: ἐγὼ καὶ αὐτός (s. Bornem. zu Luk. 14, 9.). Der Nachdruck dieses αὐτός wird namentlich von Cassian urgirt (s. oben S. 356.). Er sagt Collatio 23, c. 16.: Denique ut hoc de sanctis et perfectis sibique similibus se dixisse b. apostolus evidenter exprimeret, digito quodammodo semet ipsum tactuque designans, continuo infert: itaque ego ipse, i. e., qui haec pronuncio, meae non alterius conscientiae latebras pando; darauf führt er zum Beweise die Stellen an, wo sonst ego ipse

wahrscheinlich, daß er auch hier vorzugsweise an solche gedacht habe, wie denn auch das Blinde des Triebes bei ihnen mehr als bei andern offenbar wird. Was die von den griech. Auslegern gebrauchte Auskunft betrifft, welche urgiren, daß doch der ν. τ. ἁμ. nur in den μέλη, in der σ. wohnt *), so ist dieselbe hinsichtlich des ν. ἐν τ. μέλ. richtig — nur die μέλη ἐπὶ τ. γῆς sind nach Kol. 3, 5. zu ertödten — aber nicht hinsichtlich der σάρξ, denn τῇ σαρκὶ δουλ. νόμῳ ἁμ. heißt es V. 25., diese soll daher geradezu abgethan, gekreuzigt werden Gal. 5, 24., vgl. zu 6, 6. Οἶδα fassen wir wie V. 7. als Bezeichnung der praktischen Erfahrung. Ἀγαθόν will Fr. nicht mit Luth. übersetzt wissen: «nichts Gutes», sondern erklärt: scio enim, non habitare in me, hoc est in corpore meo, **bonam rem**; quo **malam** potius rem, hoc est peccatum, peccatorum per corporis libidines satorem, Judaeo inesse significat. Dieß könnte man indeß nur zugeben, wenn ein bestimmtes κακόν gegenübergestellt wäre. Παράκειται ohne besondern Nebenbegriff: «daseyn, vorliegen», τὰ παρακείμενα appositi in mensa cibi Wyttenb. in Plut. moral. T. 1. S. 282., auch von Citaten, welche als Belegstellen vorliegen, Hemsterh. zu Aristoph. Plutus V. 720. Verwandt ist das πρόκειται 2 Kor. 8, 12., welches auch zuweilen in den Handschriften mit παράκειται verwechselt wird, Polyb. 32, 14, 11. Εὑρίσκω nach hebräischem, wie nach klassischem Sprachgebrauch: «erlangen, gewinnen», in wichtigen Autoritäten, A B C, Kopt. und einigen griech. Vätern fehlt es, da indeß ohne dasselbe der Satz so matt und kahl wird, und da die abendländischen Zeugnisse es sichern, so ist es beizubehalten.

V. 19. 20. Dieselbe Erfahrung, welche V. 15. zum Beweise angeführt war, daß die Sünde nur blindlings zu Stande komme, dient nun zum Belege, daß der Wille auf dem Wege zur That aufgehalten werde, und diese Erfahrung leitet abermals auf den Schluß, daß das eigentliche Ich des Menschen zwar im Zustande der Unterdrückung lebe, aber noch nicht untergegangen sei. Daß diese Erfahrung genau in den-

*) Oek.: τοῦτο δὲ οὐ κατάγνωσις τ. σώματος· οὐ γὰρ εἰ βασιλέως οἰκίαν τύραννος καταλάβοι, ἤδη τ. οἰκίας ἡ αἰτία.

selben Worten, wie vorher, ausgesprochen wird, dürfte, wie wir zu V. 14. bemerkten, unwillkürlich aus dem Eindrucke hervorgegangen seyn, daß sie sich stets erneuerte.

V. 21. Das ἄρα zeigt die Folgerung an, aber nicht, wie die gewöhnliche Ansicht will, welche auch Rück. für ganz gewiß hält, das Endergebniß der seit V. 7. gegebenen Darstellung; vielmehr ist unzweifelhaft, daß P. dabei V. 7—13. gar nicht mehr im Auge hat, wo sich's nur vom Verhältniß des Gesetzes zur Sünde handelte, sondern den letzteren Abschnitt von V. 14. an, worin das Verhältniß der Person zum Gesetze dargestellt wird. Uebrigens ließe sich auch die Ansicht vertheidigen, daß ἄρα — in der Mitte der Rede — hier nur wie γάρ eine weitere Explikation gäbe, vgl. über ἄρα Jacob zu Luk. Tox. S. 63. Die große Zahl der divergirenden Ansichten über die Konstruktion der Worte, deren Schwierigkeit in dieser Hinsicht schon Chrys. und Orig. bemerken, hat namentlich Rück. im Einzelnen behandelt. Die vornehmste Divergenz, welche die Ausleger in zwei Klassen theilt, ist die in der Ansicht über die Bed. von νόμος. In der Bed. «Norm» (s. zu 3, 27.), dictamen, wie Beng. es hier ausdrückt, nehmen es unter vielfachen Abweichungen in der Auffassung des Einzelnen Calv., Beza, Pisc., Grot., Flatt, Kölln., de W., Mey., Winer §. 64. S. 495., wogegen die Aelteren und unter den Neueren Knapp, Reiche, Olsh., Fr. das mosaische Gesetz darunter verstehen. Bei ersterer Auffassung ist die Konstruktion diese: εὑρίσκω ἄρα τ. νόμον, ὅτι τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τ. καλὸν τ. κακὸν παράκειται, «Ich finde diese Forderung in mir, daß, während ich das Gute thun will, unerwartet mir das Böse da ist», oder: «Ich finde das Gesetz vor, daß mir» u. s. w. Ein nicht zu beseitigender Gegengrund gegen diese Konstruktion ist aber zuvörderst der, daß τὸν νόμον, da vorher nur vom Gesetz Gottes die Rede war, und auch sogleich wieder vom νόμος θεοῦ gesprochen wird, nur vom mosaischen Gesetz verstanden werden kann, in den vorliegenden Stellen, wo νόμος jene weitere Bed. hat, wird es doch immer nur in einem Gegensatze zu dem νόμος im eigentlichen Sinne gebraucht (3, 27. 8, 2. 9, 31. und im Nachfolgenden); wozu noch dieß kommt, daß man, hätte

es die Bed. «Norm», entweder den Artikel gar nicht erwarten würde, oder an seiner Statt das Demonstr. τοῦτον τὸν νόμον. Außerdem ist zu sagen, daß, wenn man ἐμοί mit εὑρίσκω verbinden will oder δοθέντα ergänzen, dieses eine Konstruktion ist, welche wohl in keiner Sprache zulässig wäre; endlich wäre es ebenfalls eine große Härte, für die sich kein irgend befriedigender Grund nachweisen läßt, wenn ὅτι von dem τὸν νόμον, mit welchem es konstruirt werden soll, so weit entfernt wäre: sollte τῷ θέλοντι — καλόν den Nachdruck haben, so brauchte ja nur τὸ καλόν an die Spitze gesetzt zu werden. Verstehen wir dagegen unter τὸν νόμον das mosaische Gesetz, so ergiebt sich folgende Auffassung der Konstruktion, welche zwar auch der unerträglichen Härte beschuldigt worden ist, sich aber dennoch befriedigend rechtfertigen läßt: «Ich finde also, daß, während das Gesetz ich ausüben will, das Gute, mir das Böse zur Hand ist.» Von dem Ausüben des Gesetzes war bisher die Rede gewesen, der Ap. will dieses, das Objekt des Willens, mit dem unerwarteten widersprechenden Resultate, daß das Böse herauskommt, in Opposition stellen, so mußte τὸν νόμον das ganze Gewicht erhalten und an die Spitze treten; aber es bietet sich ihm, um den Gegensatz des νόμος auszudrücken, kein anderes Wort dar, als τὸ κακόν, so fügt er denn zu τὸν νόμον noch nachträglich die Apposition τὸ καλόν hinzu: hätte schon gleich bei Bildung der ersten Hälfte des Satzes der Ausdruck, den er für die zweite wählt, ihm vor Augen gestanden, so hätte er vielleicht τὸν νόμον τὸν καλόν geschrieben. Die Wiederholung des pron. pers., wie auch des Demonstr., welche theils aus Negligenz hervorgeht, theils zum Nachdruck dient, kommt auch bei Klassikern vor, Kühn. II. S. 331., vgl. Matth. 5, 40. 2 Kor. 12, 2.

V. 22. 23. Der Zwiespalt, welchen schon V. 18. ausgedrückt hatte, wird mit noch stärkeren Farben beschrieben, der σάρξ entsprechen die μέλη, dem ἔσω ἄνθρωπος das V. 17. erwähnte ἐγώ. Den Gegensatz des Wesentlichen und Unwesentlichen, Normalen und Gesetzwidrigen im Menschen bezeichnet die populare Sprache mit den von räumlichen Anschauungen hergenommenen Ausdrücken des Höhern und Niedern, Innern und Aeußern. So hat die Sprache der Platoniker und

der Rabbinen den Geist mit dem Namen des ἔσω ἄνθρωπος belegt, und diesen Ausdruck wählt P. hier, weil er nach der schon V. 18. erwähnten konkreten Anschauung die blinden Triebe der Sinnlichkeit als dasjenige darstellen will, welches die Bestrebungen des Geistes an der Verwirklichung verhindert. Ἔσω ἄνθρωπος, von P. auch 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. gebraucht, bei Petrus ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος 1 Petr. 3, 4., bezeichnet nicht den ἄνθρωπος καινός*), denn dieser hat das πνεῦμα θεοῦ, welches erst in K. 8. und hier noch gar nicht als wirkendes Princip auftritt, sondern nur den νοῦς V. 23. 25., das menschliche πνεῦμα, wie es Matth. 26, 41. den Gegensatz zur σάρξ bildet; sehr richtig spricht darüber schon Tertullian, welcher sagt, es bezeichne nicht animam, sondern mentem, animum; de anima c. 12. Eine gelehrte Untersuchung über ἔσω ἄνθρ. v. Venema in Stephan de Brais opuscula Leoward. 1735. S. 293., vgl. Harleß zu Eph. 3, 16., Steiger zu 1 Petr. 3, 4. Συνήδομαι ist

*) Diejenigen Ausleger, welche in dem Abschnitte die Schilderung der Kämpfe des Wiedergebornen fanden, mußten auch ἔσω ἄνθρ., νοῦς = ἄνθ. καινός nehmen, und verstanden unter σάρξ den Menschen überhaupt, insofern er nicht wiedergeboren ist. Mel.: interior homo significat hominem, quatenus renovatus est spiritu sancto, hoc est, quatenus habet verum timorem et veram fiduciam. Ita et mens hic non significat tantum partem cognoscentem, sed utramque partem, cognoscentem et appetentem, quatenus renovata est spiritu sancto, sicut inquit: ego autem servio mente legi Dei. Calixt: dicitur interior homo, quod renatis reliqua cum caeteris hominibus communia sint et extus appareant, illa autem (mens spiritu renata) propria et quasi interiore recessu recondita. Calv. zu V. 18.: Nomine carnis semper comprehendit omnes humanae naturae dotes, ac omnino quicquid in homine est, excepta spiritus sanctificatione. Ebenso Beza, Cal., Pisc., de Dieu, Bald. u. v. a., wogegen die griech. Ausleger, die Socinianer und Arminianer die richtige Erklärung aufnahmen. Auch Beng. sagt richtig: hic iam interni, sed tamen nondum novi tuetur hominis nomen; sic quoque v. 25. mente dicit, non spiritu, nur daß er, wie zu V. 14. bemerkt worden, nicht ganz mit Recht im Fortschritte der Schilderung eine Steigerung des göttlichen Lebens ausgedrückt findet. Abäl. sagt: interiorem hominem, i. e. spiritualem et invisibilem dei imaginem, in qua factus est homo secundum animam, dum rationalis creatus est, et per hoc caeteris praelatus creaturis.

allerdings stärker als *σύμφημι* V. 16., indem das Letztere ausschließlicher einen Akt der Erkenntniß bezeichnet, dieses mehr den Willen einschließt, und es kann auch behauptet werden, daß sich dem Ap. hier der stärkere Ausdruck deßhalb darbot, weil er den vorher beschriebenen Zwiespalt jetzt mit stärkeren Farben zeichnen wollte. Es erhellt aus der Wahl dieses Wortes zugleich, daß *νοῦς* nicht bloß die abstrakte Erkenntniß des Guten bezeichnet. Im klassischen Gebrauch bezeichnet *νοῦς* bei weitem am gewöhnlichsten die erkennende Thätigkeit (s. unter Anderen Wyttenb. zu Plut. Mor. ed. Lips. I. 59.), doch auch den Kompler oder Sitz des *φρόνημα*, wie in der Formel *κατὰ νοῦν*, bei Homer häufig, im N. T. öfter der Sinn R. 1, 28. 12, 2. 1 Kor. 1, 10. 2, 16. Eph. 4, 17. 23. (Usteri 4. A. S. 413.), an der letzten St. *πνεῦμα τοῦ νοός**). — Das *σύν* in *σύμφημι* bezeichnet nicht überall die Theilnahme mit Anderen, daher auch nicht hier: «ich theile das freudige Wohlgefallen, welches man am göttlichen Gesetze hat» (Mey.), sondern wie schon das *σύν* in *συλλυπούμενος* Marc. 3, 5. von Fr. erklärt worden, und wie es in *σύνοιδά μοι* zu erklären ist, als Bezeichnung des apud animum meum, weßhalb auch von Philologen bemerkt wird, daß *σύν* abundire, s. Eur. Rhes. 912. ed. Bothe. *Βλέπω* erblicken (s. meinen Komment. zur Bergpredigt zu Matth. 5, 28.); der Ap. schildert sich selbst als Zuschauer seines innern Kampfes. *Ἕτερος* von *ἄλλος* verschieden, «anderer Art.» Auch der Sünde, dem Widergesetzlichen kann eine Norm beigelegt werden, es gebietet, es hat seine Entwickelungsgesetze. *Ἀντιστρατευόμενον* entweder von *βλέπω* abhängig, welches das Partic. regiert 1 Kor. 8, 10. Apg. 8, 23., oder mit Luth. aufzulösen in «das da widerstreitet», welches Letztere vorzuziehen, da *ἐν τοῖς μέλεσί μου*, wenn es mit *ἕτερον νόμον* verbunden wird, einen bestimmteren Gegensatz zu *ἔσω ἄνθρωπος* bildet. Die *ἡδοναί* als Kriegsmächte *ἐν τοῖς μέλεσι* auch Jak. 4, 1.;

---

*) Hugo a St. Vict.: ratio naturalis in vita praesenti omnino extingui non potest. Ipsa est enim aquila, quae supervolat, puer, qui caeteris periclitantibus pueris non periclitatur. Homo legis legi Dei condelectatur magis sec. rationis approbationem, quam sec. amoris delectationem.

ἀντίκειται Gal. 5, 17. ist ebenfalls ein kriegerischer Ausdruck. *Νόμος τοῦ νοός* ist der menschliche Geist, inwiefern er die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze fordert. *Αἰχμαλωτίζω* von *αἰχμῇ ἁλίσκομαι*, «zu Kriegsgefangenen machen», also den Begriff der Knechtschaft ausdrückend, wie *πεπραμένας* V. 14. *Μέ* allerdings nicht bloß der *νοῦς* (Olsh.), sondern der ganze Mensch, denn das Knechtgewordenseyn manifestirt sich in dem *κατεργάζεσθαι* des *κακόν*, welches vom ganzen Menschen ausgeht; unrichtig ist es aber auch, wenn Mey., Rück. entgegensetzen: «denn der *νοῦς* bleibt nach V. 25. immer dem Gesetze Gottes dienstbar» — allerdings; nur nicht in dem Momente des Handelns, wo er verblendet dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* sich unterordnet; solche Momente sind aber die des *αἰχμαλωτίζειν*, wie Beng. richtig bemerkt: qualibet victoria actuali. Darüber, ob *νόμος τ. ἁμαρτίας* von dem *νόμος ἐν τ. μέλεσι* verschieden zu denken sei, oder nicht, findet große Divergenz der Ausleger statt. Schon Oek. führt zwei Ansichten an, die eine, nach welcher vier *νόμοι* sind, zwei von außen: das Gesetz Gottes und das Gesetz der teuflischen Reizungen, zwei von innen: das angeborne Sittengesetz und der sündliche Hang (vgl. Schol. Matth.); die andere, wonach drei *νόμοι* sind: das Gesetz Gottes, das innere Gesetz und das Gesetz in den Gliedern, welches ungerechterweise (so faßt er den Dat. *τ. νόμῳ τ. ἁμ.*, nämlich als Dat. der Norm) mich, den Knecht eines fremden Herrn, gefangen nimmt. Corn. a Lap., de Dieu, Reiche, Mey., Fr. vertheidigen die Identität, wogegen Calv., Beza, Schlicht., Kölln., de W., Rück. für die Differenz sprechen. Im letzteren Falle böte sich dann auch die Auffassung von Chrys., Erasm. dar, welche den Dat. *τῷ νόμῳ τ. ἁμαρτίας* instrumental nehmen, wodurch auch, wie es scheint, die von cod. D E F G, It., Vulg., Kopt. und mehreren Vätern dargebotene Lesart *ἐν τῷ ν.* veranlaßt worden ist. Wir urtheilen so: das *ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσι* war noch unbestimmt — es drückt gleichsam den ersten Eindruck dessen aus, welcher diesen innern Kampf anschaut —, daher erscheint es als passend, wenn der Ap. nachher zur näheren Bestimmung *νόμος τῆς ἁμ.* gebraucht, und daß er damit kein anderes, als eben

das vorher erwähnte meint, scheint der Zusatz τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου auszudrücken. Es ist also derselbe νόμος, wie vorher, gemeint, aber bestimmter seiner Qualität nach kenntlich gemacht; damit stimmt überein, wenn Kölln. sagt, daß das Princip der Sinnlichkeit — richtiger der blinden Triebe — als sündhaftes Princip bezeichnet werde; ähnlich Schlicht.: **utraque lex re eadem est, ratione differt. Lex quae in membris est, pecc. jubet, non quatenus pecc. sunt, sed quatenus praesentem voluptatem et delectationem habent. Lex autem peccati pecc. jubet, quatenus pecc. sunt.** Anders Beza: **natura corrupta** (ν. τ. ἁμ.) — **cupiditates ex illa nascentes** (ν. ε. τ. μελ.). Die instrumentale Bed. von τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας ist deßhalb zurückzuweisen, weil, wenn ἐν τοῖς μέλεσί μου mit ἕτερον νόμον verbunden wird, das Mittel, wodurch dieser νόμος gefangen nimmt, nicht ohne Verwirrung denselben Zusatz haben kann; auch muß es passend erscheinen, daß diese Ausführung mit dem schließt, was der Gegensatz zu dem ποιεῖν τὸν νόμον τοῦ θεοῦ ist, nämlich die Knechtschaft unter den νόμος τῆς ἁμαρτίας; eben daran knüpfen auch die letzten Worte von V. 25. an, welche die von uns vorgezogene Fassung voraussetzen.

V. 24. Der Kampf ist bis auf die höchste Spitze fortgeführt und macht sich in einer Wehklage Raum, welche an Verzweiflung gränzt. Orig.: **apparet, quod propterea haec omnia descripsit Paulus, et mala, quae intra nos agebantur, exposuit, ut ad ultimum ostenderet et doceret, de quantis nos malis, et de quantis mortibus Christus eripuit.** Zwar nehmen auch hier, wie K. 6, 6., Mehrere σῶμα entweder bildlich (Ambr.: **universitas vitiorum**), oder periphrastisch, wie das rabbinische גוף (Crell: **corpus mortis pro ipsa morte**, Schöttg., Kopp.); aber zumal nachdem vorher von dem Kampf in den μέλη die Rede gewesen ist, kann es doch nicht von etwas Anderem, als von dem Leibe erklärt werden. Die Konstruktion des Demonstr. τούτου ist abweichend, indem die Einen (Pesch., Erasm., Calv., Beza, Olsh., Win.) es mit dem vorhergehenden σῶμα verbinden, dagegen die Anderen (Luth., de W., Rück., Fr.) mit θανάτου. Die erstere Auffassung sah diese Kon-

struktion als Hebraismus an, indem im Hebräischen das Pronom. hinter den Gen. zweier Substant. tritt, welche so mit einander verbunden sind, daß sie Einen Begriff ausmachen, s. Vorstius de hebraismis N. T. II. S. 139., wozu aus dem N. T. als Belege angeführt wurden Apg. 5, 20. 13, 26. Schon Win. hat die Annahme eines Hebraismus zurückgewiesen (§. 34. S. 212.); die Beispiele, welche Georgi vindic. S. 204. und Münthe observ. zu Apg. 5, 20. aus den Klassikern als Belege für eine solche Konstruktion anführen, sind unpassend; auch kann nicht gesagt werden, daß das Demonstr., welches zum regierenden Substant. gehört, zufällig dem mit ihm verbundenen Genit. nachgesetzt sei, da dieß in diesem Falle Mißverständniß erzeugen mußte. So bleibt mithin nur die Verbindung mit θανάτου übrig, welche aber auch an dieser Stelle durchaus angemessen ist. Der Ap. weist zurück auf den vorher beschriebenen θάνατος, welchen ihm die Sünde zugezogen hat (V. 10. 11). Sehr richtig bemerkt de W.: «Man darf den Wunsch nicht anders fassen, als so, daß durch Christum schon die Erfüllung gegeben ist, und der Erlöste dafür danken kann, wie er es V. 25. thut» *). Muß die Richtigkeit dieser Bemerkung anerkannt werden, so kann auch in diesem Ausruf nicht bloß das Verlangen nach dem Tode liegen, etwa in der Art, wie für die Heiden, wenn sie der κακία nicht mehr widerstehen konnten, das ἀπαλλάττεσθαι τοῦ βίου der letzte Trost war (Gataker ad Antonin. S. 323. **)). Nicht die Befreiung

*) Aug. de nat. et gr. c. 62.: non utique de substantia corporis, quae bona est, sed de vitiis carnalibus, unde non liberatur homo sine gratia servatoris, nec quando per mortem corporis discedit a corpore. Auch Method. in d. ob. a. St. benutzt scharfsinnig diese St., um zu zeigen, daß der Ap. nicht in die Befreiung vom Leibe das Heil gesetzt haben könne, da ja Christus von diesem nicht befreit habe.

**) In diesem Sinne sagt auch hier Calv.: porro ne torpori indulgeant, suo exemplo ad anxios gemitus eos Paulus exstimulat, iubetque, quamdiu in terra peregrinantur, mortem appetere tamquam unicum mali sui remedium: atque hic rectus est finis expetendae mortis. Profanos enim saepe desperatio ad idem votum impellit: sed praesentis vitae fastidio magis quam suae iniquitatis taedio mortem perperam appetunt.

von dem *σῶμα* ist also das Hauptmoment seines Wunsches, ebensowenig als Kol. 2, 11. das Abthun des *σῶμα* gefordert wird; sondern wie dort das Hauptmoment die mit dem *σῶμα* verbundene *σάρξ* ist, so hier der mit dem *σῶμα* verbundene *θάνατος*. Welcher Art derselbe sei, ergiebt sich theils aus V. 10. und 11., muß aber vornämlich abgeleitet werden aus K. 8, 2., da der erste Abschnitt jenes K., V. 1—11., sich unmittelbar an diese Ausführung anschließt. V. 10. und 11. trat in *θάνατος* der Begriff des Elends hervor, auch K. 8, 2. läßt dieser sich festhalten, wiewohl dort, da der *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ θανάτου* dem *κατάκριμα* gegenübersteht, auch noch das Moment des jenseitigen Elends hinzuzunehmen ist, vgl. auch: *ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται* 2 Kor. 4, 14.*). Orig., Chrys., Theod., Theoph. nehmen *σῶμα τοῦ θανάτου* im Sinne von *σῶμα θνητόν*, welches jedoch weder im Zusammenhange gegründet ist, noch auch den Gebrauch des Demonstr. erklären würde. Sehr passend wird man mit diesem Triumphruf vergleichen 1 Kor. 15, 56. 57.: *τὸ δὲ κέντρον τ. θανάτου, ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμ. ὁ νόμος. Τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

V. 25. Zuvörderst kommt die hier sehr ungewisse Lesart in Betracht. *Χάρις τῷ θεῷ* hat cod. B, eine Min., Orig. an einer Stelle, darnach Lachm.; *χάρις δὲ τῷ θεῷ* cod. C, mehrere Min., Kopt., Aeth. und einige griech. Patres, einmal Hieron.; *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* cod. D E, Vulg. und lat. Kirchenväter; *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* cod. F G, Börn; *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ κ. τ. λ.* einige Male Chrys. (Matthäi); *εὐχαριστῶ δὲ τῷ θεῷ* cod. H J. So zeigt sich, daß die rec. fast ohne Anhalt ist, es ist auch klar, daß, wenn der Text *χάρις τῷ θεῷ* hatte, es nahe lag, dieß durch die Glosse *εὐχαριστῶ* zu erklären; nicht minder erweckt das *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* den Verdacht gegen sich, aus einer erklärenden Glosse entstanden zu seyn, da es sich nicht denken läßt, daß es mit dem schwerer zu er-

*) Luth. in der Randgl.: „Tod heißt er hier den Jammer und die Mühe in dem Streit mit der Sünde, wie 2 Mos. 10, 17. Pharao spricht: „Nimm diesen Tod (die Heuschrecken) von mir.“

klärenden, abrupten Ausruf vertauscht worden seyn sollte. Die Wahl kann also nur zwischen χάρις τῷ θεῷ und χάρις δὲ τῷ θεῷ seyn. Das lebendige Bewußtseyn des Ap., von dem Elende jenes innern Zwiespaltes befreit zu seyn, macht sich in diesem Ausrufe Luft. Zwar unterbricht er die Gedankenreihe, indem noch der mit ἄρα abschließende Folgerungssatz folgt. Aber gerade, wenn sich die Aechtheit der kürzesten Lesart bewährt, kann der Dazwischentritt des kurzen Ausrufs, bei welchem dem Ap. bereits der Inhalt der ersten Verse von K. 8. vor der Seele stand, nicht befremden, und es werden sich auch bei guten Schriftstellern ähnliche Beispiele nachweisen lassen. — So folgt denn die Zusammenfassung zunächst dessen, was von V. 14. an ausgesprochen worden war. Daß dieser summarische Satz folgt, nachdem der Ausspruch des heißen Dankes vorangegangen, hat einige Ausleger so in Verlegenheit gesetzt, daß ihn sogar Erasm. — und ähnlich Seml., Stolz — wider alle Regeln der Sprache conditional nimmt: quod nisi esset factum (wenn Christus mich nicht erlöst hätte), ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati; die Vulg. hat das wichtige ἄρα in der Uebersetzung gänzlich übergangen. — Von besonderer Wichtigkeit ist nun die richtige grammatische Auffassung des αὐτὸς ἐγώ, welches erst in der neuesten Zeit mit größerer Aufmerksamkeit behandelt worden ist — von der Pesch. und von Luth. ist das αὐτός in der Uebersetzung ganz übergangen. Der sich zunächst darbietende Sinn ist: «ich selbst P.», wie ἐγὼ μὲν Παῦλος 1 Thess. 2, 18. Eph. 3, 1. 4, 1. Gal. 5, 2., an welchen Stellen anstatt des αὐτός das Παῦλος dazu dient, die Persönlichkeit des Ap. hervorzuheben (s. Homb., Lösner) *). Wäre dieses

*) Noch stärker geschähe dieß, falls er gesagt hätte: ἐγὼ καὶ αὐτός (s. Bornem. zu Luk. 14, 9.). Der Nachdruck dieses αὐτός wird namentlich von Cassian urgirt (s. oben S. 356.). Er sagt Collatio 23, c. 16.: Denique ut hoc de sanctis et perfectis sibique similibus se dixisse b. apostolus evidenter exprimeret, digito quodammodo semet ipsum tactuque designans, continuo infert: itaque ego ipse, i. e., qui haec pronuncio, meae non alterius conscientiae latebras pando; darauf führt er zum Beweise die Stellen an, wo sonst ego ipse

der Sinn, so würden die Worte entweder zum Beweise dienen, daß auch alles Vorhergehende die Beschreibung des Zustandes des Ap. zu der Zeit, wo er den Brief schrieb, also nach seiner Wiedergeburt, enthalten habe, oder wenigstens, daß, wenn er auch das Vorhergehende in der Person Anderer ausgesprochen hatte, er doch jetzt in seiner eigenen Person dasselbe auch von sich aussagt. Auch schon von Orig. wird die Bemerkung gemacht, daß sich solche Folgerungen aus dem ego ipse ableiten lassen, er setzt dann aber hinzu: **sed haec qui ex persona Apostoli accipit dicta, desperationem mihi videtur incutere omni animae, quod nemo sit prorsus qui non peccet in carne. Hoc est enim carne servire legi peccati. Mihi ergo magis videtur illius adhuc tenere personam, quam supra in semet ipso descripsit, quasi voluntate iam et proposito ad meliora conversi, et mente atque animo legi Dei servientis, nondum tamen id obtinuisse, ut etiam carnis obedientiam in consensum mentis adduceret.** In neuester Zeit haben Mey. und de W. den Ausweg ergriffen, das *αὐτὸς ἐγώ* in dieser von der Sprache geforderten Bed. «ich selbst» als dem *διὰ Ἰησοῦ Χριςοῦ* entgegengesetzt zu betrachten: «ich allein ohne Vermittelung Christi muß» u. s. w. Diese Auskunft ist zwar im Sprachgebrauch durchaus gegründet, da *αὐτός* bekanntlich auch im Sinne von **ipse, non alius, i. e. solus** häufig vorkommt, gewaltsam muß sie aber in diesem Zusammenhange erscheinen, da nur errathen werden kann und nicht ausgesprochen ist, was Gott durch Christum gethan hat, wobei noch hinzukommt, daß diejenige Lesart als die richtige vorausgesetzt wird, welche so gut wie alles Zeugnisses entbehrt: wenigstens müßte also von denen, welche zu dieser Auskunft die Zuflucht nehmen, zugleich auch der Lesart der Vulg. *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* der Vorzug ertheilt werden. Rück. wird auch hier wieder so rathlos, daß er einen Fehler gegen «die richtige Schreibart» annehmen zu

---

vorkommt, und setzt hinzu: **potest autem non absurde etiam sic accipi, ut expressius emphasi pronunciet: itaque ego ipse, i. e. quem nostis apostolum esse Christi, quem tota suspicientia veneramini — — distentione conditionis humanae interdum de coelestibus ad terrena devolvor.**

müssen glaubt; überhaupt wird auch in der zweiten Auflage dieser letzte Theil des Kap. zu flüchtig behandelt. Auf's Beste würde, wie auch von Beza bemerkt ist, die Bed. ego idem, welche von Erasm., Calv., Castell., Cocc. *), Heum., Olsh. angenommen worden, an dieser Stelle passen **); denn das erwartet doch der Leser am meisten, daß der Ap. den Zwiespalt und Widerspruch hervorheben will, der sich auf so schmerzliche Weise in demselben Individuum findet. Beza, von dem dieses bemerkt wird, läßt sich nichtsdestoweniger von der Auffassung des Erasm. durch Berücksichtigung des Mangels des Artik. zurückhalten, welcher, wenn αὐτός idem heißen solle, nothwendig hinzukommen müsse. Dieser Kanon steht jedoch nicht so fest, als dieser Kommentator annimmt, und nach ihm Hombergk, Lösner u. A.; auf den Sprachgebrauch der Epiker (Schäfer, N. 4. zu den Meletemata), wo das bloße αὐτός für ὁ αὐτός vorkommt, darf man sich freilich nicht berufen, allein Winer S. 112. Anm. 1. verweist auf das öftere Fehlen des Artik. auch bei den späteren Prosaikern, wie bei Agathias; außerdem könnte man auch noch zu der Auskunft, welche häufig bei den Klassikern (Seidler excurs. ad Eur. Troad. v. 399. Valck. ad Phoen. v. 927. Schäfer app. ad Dem. III. S. 139. V. S. 675. u. v. A.) angewandt wird, die Zuflucht nehmen, daß der Artik. kontrahirt und αὑτός zu lesen sei. Und verschmäht man alle diese Auswege, so bietet sich noch die Fassung des «selbst», wo dasselbe als Subjekt zweier ganz verschiedenartiger von ihm ausgehender Handlungen auftritt, und die Theilnahme anderer Personen ausgeschlossen wird, wie wenn wir sagen: «ich selbst bin mein Vertheidiger und mein Ankläger», d. i. nicht verschiedene Personen verrichten diese entgegengesetzten Geschäfte, sondern ich, eine und dieselbige. Daß αὐτός auch bei den Tragikern so gefaßt werden könne, ist von Herm. zur Antig. V. 920.

*) Nach ihm ist beides zulässig, sowohl die Uebertragung durch ipse ego, als durch idem ego, nur das ille ego des Grot. bestreitet er.

**) Während Luth. hier das αὐτός übergangen hat, hat er αὐτός mit nachgesetztem Artik. Röm. 8, 16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα irrigerweise übersetzt: „derselbige Geist."

bemerkt worden, vgl. Buttm. zu Philoktet V. 119.*). Auch wir würden dieser Erklärung beitreten, böte sich nicht noch eine andere dar, welche mehr in Uebereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch steht und an den übrigen parallelen Stellen anwendbar ist. Der Ap. hat das *αὐτὸς ἐγώ* außer vorliegender Stelle auch K. 9, 3. 15, 14. 2 Kor. 10, 1. 12, 13. gebraucht, und mit Ausnahme von Röm. 15, 14., wo *αὐτὸς ἐγώ* = sponte ist, läßt sich überall dieselbe Auffassung in Anwendung bringen. Es findet nämlich der bekannte, auf etwas vorher Erwähntes zurückweisende und eben dadurch auch einen Nachdruck bewirkende Sprachgebrauch des *αὐτός* statt (vgl. das nachdrücklich hervorhebende *ὡς Παῦλος πρεσβύτης*), den es sowohl in Verbindung mit dem Demonstr. hat Apg. 24, 15. 20. 2 Kor. 2, 3. Gal. 2, 10., als auch außerdem Eph. 4, 10. Joh. 7, 4., in welchen Fällen es durch das deutsche «eben» übersetzt wird, Stallbaum zu Gorgias S. 132. 214. Kühner II. §. 630. Anm. 3. Bernh. Synt. S. 290. Anm. Gerade so das lat. ille ego und selbst ille hic, vgl. Statius ed. Markland Dresdae 1827. S. 374. Dürfen wir nun übersetzen «eben ich», so heißt dieß «das Ich, von dem vorher die Rede war.» — Auf eine von allen andern Auslegern abweichende, aber auch auf keine Art zu rechtfertigende Weise erklärt sich Olsh. über den Zusammenhang dieses Verses mit dem nachfolgenden und vorhergehenden; er bemerkt, es seien zwar alle Exegeten einstimmig der Ansicht, daß das *τοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ* mit dem *συνήδομαι τῷ νόμῳ τ. θεοῦ* V. 22. identisch sei, und ebenso das *δουλεύω σαρκὶ ν. ἁμ.* mit dem V. 15. 18. 23. beschriebenen Herrschen des *νόμ. ἁμαρτ.* — «allein, entgegnet er, das ist offenbar keineswegs die Meinung des Ap.» — auch hier, wie so oft, mit dem Worte «offenbar» allzufreigebig; in dem vorherbeschriebenen Zustande, meint er, konnte auch nicht einmal der *νοῦς* dem Gesetze Gottes dienen, «hier aber erscheint der *νοῦς* als

*) Ueber den verschiedenen Gebrauch des *αὐτός* bei Homer ist überhaupt die Abhandlung von Hermann zu vgl. in den Acta semin. philol. Lips. I. Er bemerkt daselbst auch S. 67., daß ipse, d. i. non alius, in manchen Fällen dem idem, d. i. non diversus, ganz gleich komme: eadem via redii, non diversa und hac ipsa via redii, non alia.

befreit und dem Gesetze Gottes in dieser Freiheit dienend, nur die niedere Sphäre des Lebens bleibt dem Sündengesetz anheimgefallen.» Nach dieser seiner Auffassung soll denn auch das ἄρα οὖν K. 8, 1. in sich schließen: «nun nachdem der Kampf zwar nicht aufgehört hat, aber ein siegreicher geworden ist.» Uns leuchtet diese Ansicht des verewigten theuren Mannes so wenig als die richtige ein, daß es uns kaum nöthig erscheint, zu zeigen, daß in dem Satze ἄρα οὖν κ. τ. λ. durchaus kein anderer Zustand ausgedrückt sei, als der vorher beschriebene. Wenn von einem δουλεύειν des νοῦς die Rede ist, kann dieses auf andere Weise geschehen, als durch die innere Beistimmung und Uebereinstimmung mit dem Gesetze Gottes durch das συνήδεσθαι? dagegen kann das δουλεύειν der σάρξ nach V. 18. und 21. nur in der mit der innern Ueberzeugung im Widerspruch stehenden That bestehen. Ein solcher Widerspruch zwischen Gesinnung und That ist ja aber gewiß nicht der normale Zustand des Erlösten, wie man das namentlich fühlt, wenn man in einer Rede des Aug. (Sermo 151.) über Röm. 7. diese Worte in der Form der Ermahnung ausgesprochen liest: nunc ergo, fratres, tenete istum modum, carne servite lege pecc. etc. Mannichfache andere Gründe übergehen wir.

Paraphrase von Kap. VII.

Dünkt euch die Berechtigung noch zweifelhaft, vom Gesetz und damit von der Sündenknechtschaft zu lassen, so frage ich euch, ist euch denn unbekannt, daß die Gesetze überhaupt nur eine Macht über den Menschen haben, so lange er lebt? So ist die verehelichte Frau nur so lange, als der Mann lebt, an ihn gebunden, wenn er aber stirbt, so hat das Gesetz, welches sich auf den Mann bezog, keine Kraft mehr für sie. So lange der Mann am Leben ist, kann sie also Ehebrecherin genannt werden, falls sie sich mit einem Andern verbindet, ist dagegen der Mann gestorben, so ist sie frei vom Gesetze, so daß sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie eines Andern wird. Auf diese Weise nun, meine Brüder, seid auch ihr vom Gesetze frei, indem dieses, euer bisheriger Gatte, für euch getödtet ist, ja vielmehr ihr für ihn ertödtet seid vermittelst der Kraft der Menschwerdung und des Todes Christi, damit ihr eines andern Gatten Eigenthum werdet und nun ächte und Gott wohlgefällige Früchte erzeuget. Als wir nämlich noch in unserm natürlichen Zustande waren, da wirkten die Leidenschaften der Sünde, welche durch das Gesetz nur noch mehr aufgeregt wurden, in unsern Gliedern, so daß wir vielmehr für das Todesreich reif wurden. Nun aber sind wir los von dem Gesetze, indem wir gestorben sind, in Betreff der Fessel, von der wir gehalten wurden, so daß wir Gott Dienst leisten in dem neuen Elemente des Geistes, der von innen heraus, nicht in dem Zustande des Buchstabens, der bloß von außen hineinwirkt.

Was sollen wir nun sagen? daß das Gesetz selbst Quell der Sünde? Das gewiß nicht, vielmehr habe ich den sündlichen Hang erst recht kennen lernen durch das Gesetz, wie ich ja der Bedeutung der Lust erst recht inne wurde, nachdem mir das Gesetz dieselbe verboten hatte. Als dann die Sündenlust Anregung empfangen hatte, so bewirkte sie vermittelst des Gebots in mir die verschiedenen Aeußerungen der Lust; denn wo kein

Gebot ist, erscheint auch die Sünde nicht in ihrer eigentlichen Wirksamkeit. Ich lebte einst frisch und kräftig ohne Gesetz, als aber das Gebot mit seiner Schranke an mich herantrat, lebte die Sünde recht auf, und mein Ich verfiel dem Tode, so daß gerade das Gebot, welches ursprünglich zur Seligkeit mir bestimmt ist, mit zum Tode ausschlug. Denn die Sündenlust, nachdem sie Anregung empfangen, täuschte mich durch das Gebot und übergab mich durch dasselbe dem Tode, so daß sich also zeigt, daß das Gesetz heilig ist, und alle seine Gebote heilig, gerecht und gut. —. So wäre denn also gerade das Gute für mich Quell des Todes geworden? Gewiß nicht, vielmehr die Sünde, damit sie ihren Sündencharakter darin erweise, daß sie durch das Gute mir den Tod bewirkt, d. h. damit durch das Gebot die Sünde noch überschwänglich sündlicher würde. So muß es nothwendig kommen, denn wir wissen ja Alle, daß das Gesetz seinem Ursprunge und seiner Erscheinung nach Offenbarung des göttlichen Geistes ist, ich aber bin ungeistlich und wie ein Knecht in die Gewalt der Sünde dahingegeben, denn ich weiß ja nicht einmal, was ich ausübe, denn ich thue das nicht, was mein eigentliches Ich will, sondern was es haßt, das thue ich. Wenn ich nun, was mein eigentliches Ich nicht will, thue, so darf ich ja sagen, ich stimme dem Gesetze bei, daß es gut ist. Ich bin es also auch nicht selbst, der das Böse thut, sondern die blinde Sündengewalt in mir. Denn ich weiß aus Erfahrung, daß in mir, d. h. in meinem ungeistlichen Ich, nichts Gutes wohnt, daß ein gewisses Wollen des Guten zwar mir nicht schwer wird, aber das Ausüben des Guten mir nicht gelingen will. Ich erfahre ja nämlich, daß ich das Gute, was ich will, nicht thue, sondern vielmehr das Böse, was ich nicht will, und wenn ich nun das, was mein Ich eigentlich nicht will, gerade thue, so bin eigentlich nicht ich es mehr, der das thut, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich finde also, während das Gesetz ich ausüben will, das Gute, daß das Böse mir zur Hand ist. In meinem eigentlichen Menschen ist nämlich ein Wohlgefallen an Gottes Gesetz, aber wenn ich mich betrachte, so schaue ich draußen in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das mit dem Gesetze meines innern Menschen in Widerspruch steht und meinen ganzen Menschen zum Gefangenen macht unter jenes Sündengesetz, das in meinen Gliedern ist. — Ich mühseliger Mensch, wer wird mich befreien von dem Leibe, in dem ich einen solchen Tod erfahre! — Dank sei Gott! — also was ich sagen wollte, eben jenes Ich dient dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde.

Kapitel VIII.

Inhalt und Theile.

1) Die Verdammniß wird also erst in Christo aufgehoben, welcher vermittelst seines Geistes uns vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit, und diesen Geist müssen wir nun in uns walten lassen, da wir sonst nicht Gottes Kinder sind. Haben wir aber diesen kindlichen Geist, so haben wir auch damit das Bewußtseyn der Anwartschaft, Miterben des eingebornen Sohnes Gottes zu werden, V. 1—17. 2) Dieses Erbe wird alles Leiden weit überwiegen, und muß mit unerschütterlicher Hoffnung von uns erwartet werden, V. 18—27. 3) Was uns aber auch treffe, es kann uns nichts mehr Schaden bringen: mit seinem eingebornen Sohne hat uns Gott das Unterpfand für alle andern Güter gegeben, und keine Anfechtung kann uns fürder von der Liebe Christi scheiden, V. 28—39.

---

1) V. 1—17. Die Verdammniß wird also erst in Christo aufgehoben durch Vermittelung seines Geistes, durch den wir auch das Bewußtseyn der Kindschaft und des ewigen Erbes haben.

V. 1. 2. Wir befinden uns hier auf dem Höhepunkte des Briefes, «bei dem Herz und Kern der ganzen Epistel», wie Spener in seinem Komment. sagt, der sich auch in den consiliis theologicis lat. P. III. 596. so ausdrückt: si scripturam sacram annulo comparemus, epistolam Pauli ad Romanos gemmam credo, cuius summum fastigium in capite octavo exsurgit. K. 5, 12—21. hat in weitgreifendem Ueberblicke dargestellt, was Christus der Menschheit geworden, K. 6. gezeigt, daß aus dem Verhältnisse zu Christo das neue Leben hervorgehe, K. 7., daß es durch das Gesetz allein nicht bewirkt werden könne, K. 8. thut dar, daß es sich wirklich in Christo entfalte, und damit für die Gläubigen zugleich die herrlichste Aussicht in die Ewigkeit und der siegreichste Trost in den Kämpfen der Zeit gegeben sei. Die Materie des ersten Theils des K., worin die heiligende Kraft, die aus dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* kommt, dargelegt wird, weist also auf K. 6. zurück. Allein das *ἄρα* zeigt, wie auch der Inhalt der ersten Verse, daß eine nähere Anknüpfung an das unmittelbar Vorausgegangene statt findet; welches dieselbe sei, ist auffallenderweise bei weitem den meisten Auslegern entgangen; den älteren mußte sie schon deßhalb verborgen bleiben, weil sie leugneten, daß hier zur Schilderung eines anderen Zustandes übergegangen werde, doch urtheilt Beza sehr richtig; unter den neueren haben Koppe, Kölln., Mey., de W. im Wesentlichen das Richtige gesehen. Sehr viele (Aretius, Heum., Koppe, Fr.) knüpfen die Folgerungspartikel an die Worte des Dankes K. 7, 25. an, Crell, Beng., Knapp gehen auf K. 7, 6. zurück, Pisc. sogar bis zum 4. K. Kann man aber irgend über den Zusammenhang zweifelhaft bleiben, sobald man berücksichtigt, daß die Schlußformel des *ἄρα* durch den Inhalt von V. 2. unterstützt wird, welcher zu dem *ἄρα οὖν κ. τ. λ.* K. 7, 25. und zu dem Klagerufe V. 24. den bestimmtesten Gegensatz bildet? K. 7, 24. hat der Ap. von dem *νόμος τοῦ θανάτου*, in den letzten Worten von V. 25. von dem *ν. ἁμαρτ.*

gesprochen; von beiden hat Christus uns befreit, folglich gilt jetzt und für die *οἱ ἐν Χριστῷ* kein *κατάκριμα* mehr. Daß die Formel *οἱ ἐν Χριστῷ* auf das *εἶναι ἐν Χριστῷ* zurückweist und daraus, aus dem wesentlichen Einswerden des verklärten Christus mit den Seinigen, zu erklären ist, hat so allgemeine Anerkennung gefunden, daß es keines weiteren Beweises bedarf (Winer S. 370. Anm.), und wenn Fr. abermals — nach dem Vorgange der Teller'schen Periode von 1780 — zu zeigen sucht, daß *οἱ ἐν Χριστῷ* nicht wesentlich von *οἱ ἀμφὶ τ. Χριστόν* verschieden sei, und beides nichts weiter als discipuli Christi bedeute, so wird er nicht viel Anklang finden. *Κατάκριμα* umfaßte in K. 5. nachweislich die Momente des physischen Todes und des Bleibens im Tode, auch hier liegt das Letztere darin, wie V. 10. 11. zeigt, aber es liegt hier doch die Voraussetzung vor, daß in dem eben Vorhergegangenen ein Zustand des *κατάκρ.* beschrieben worden, auch wird *κατάκρ.* näher erklärt durch *νόμ. τ. ἁμ. κ. τ. θαν.*, der *θάν.* aber muß der in V. 24. erwähnte seyn, das innere von der Sünde veranlaßte Elend, und so ergiebt sich uns, daß unter dem *κατάκρ.* auch dieses Moment mit zu befassen ist. Luth., welcher übersetzt «nichts Verdammliches», hat dieses doch in dem Sinne von «Verdammung» genommen, er erklärt — ganz in Uebereinstimmung mit Aug. in der prop. ad ep. ad Rom. — in den Randglossen: «Obwohl noch Sünde im Fleisch wüthet, so verdammt es doch nicht, darum, daß der Geist gerecht ist und dawider streitet» (vgl. Abäl.). Und zwar ist dieß bei ihm nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem die spätere kath. Kirche es faßte, als ob durch das non consentire die concupiscentia aufgehört hätte, verdammungswürdig zu seyn (s. oben S. 365.), vielmehr wurde dieses Streiten des Geistes nur als das consequens der Rechtfertigung angesehen, welche aus Gnade ertheilt worden (s. Gerhard über diese St. loci theol. T. V. S. 50.). Wenn aber Luth. das «und dawider streitet» dazusetzt, so verwahrt er sich dadurch vor einer Einseitigkeit, in welche seine Anhänger fielen. Denn nicht weniger einseitig ist es, wenn die älteren Ausleger (Mel., Spener, Pisc., Gerh.) die Aufhebung des *κατάκριμα* ausschließlich auf den objektiven Akt der Sündenver-

gebung beschränken, als wenn die neueren (Mey., de W.) diese Auffassung schlechthin verwerfen. Der mit γάρ anknüpfende 3. V. spricht ja bestimmt von der objektiven Verurtheilung der Sünde, wenngleich allerdings so, daß zugleich damit die subjektive Wirkung dieser göttlichen That in den Gläubigen erwähnt wird. Nach der Meinung des Ap. ist also das κατάκριμα für die Gläubigen zunächst deßhalb aufgehoben, weil durch Christum die Gewalt der Sünde und des Todes in ihnen gebrochen wird (V. 4.), davon ist jedoch der entferntere objektive Grund, daß in Christus selbst die ἁμαρτία verurtheilt worden ist. Der Aor. ἠλευθέρωσε, welcher die Befreiung als eine schon geschehene darstellt, ist demnach ebenfalls auf die objektive und auf die subjektive Erlösung zugleich zu beziehen. Die objektive Erlösung, durch den Glauben angeeignet, hat auch subjektiv die Gewalt der Sünde und des Todes gebrochen. Unter den älteren Auslegern hebt Beza insbesondere hervor, daß nicht bloß von der **remissio peccatorum** die Rede sei, sondern von der **sanctificatio in nobis inchoata, quae sit τεκμήριον nostrae in Christum insitionis**, in dieser **insitio** aber liegt auch die Theilnahme an seinem Verdienst, das Mitsterben, von welchem K. 6. handelte. Merkwürdig diluirend fängt in der Paraphrase des Er. schon der Anfang dieses Kap. an, welches er überhaupt durchgängig sehr verwässert und ethnisirt hat: **quodsi nunc nonnullae etiam reliquiae pristinae servitutis resident in nonnullis christianis, tamen eas pio studio superabunt etc.** — Es ist noch der Zusatz im 1. V. μὴ κατὰ σάρκα κ. τ. λ. in kritischer Hinsicht zu untersuchen. Wäre er ächt, so könnte man ihn, unter Voraussetzung, daß auch hier dem Bestimmungssatze der erforderliche Art. τοῖς am Anfange fehle (Chrys. hat es), wie Beza übersetzen: «welche auch solche sind, die» u. s. w., oder mit der Pesch. das τοῖς mit περιπατοῦσι eng verbinden: «denen, die in Christo nicht nach dem Fleische wandeln», oder mit Aret. als Bedingungssatz fassen: «wenn sie nicht nach dem Fleische wandeln.» Die letztere Fassung wäre wider den Sinn des Ap., da derjenige, welcher κατὰ σάρκα wandelt, auch nicht ἐν Χριστῷ ist; man müßte sich also zu einer der beiden andern entschließen, und die Worte

würden alsdann trefflich in den Zusammenhang passen, indem noch direkter, als es in V. 2. geschieht, der Gegensatz zu der summarischen Darstellung des Zustandes des Unwiedergebornen am Schlusse von K. 7. gegeben würde. Ihre Aechtheit ist indeß im höchsten Grade zweifelhaft; sie fehlen in **B C D* E F G** (wo jedoch ein leerer Raum), einigen Uebersetzungen und Vätern; *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσι* liest **A D** (vom ersten Korrektor, eine zweite Hand hat im griechischen, aber nicht im lateinischen Text *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* hinzugefügt), die Pesch., Vulg., mehrere latein. Väter und Chrys. (Beng.). Sehr nahe liegt nun die Wahrscheinlichkeit, daß die Leser diese Worte anfangs zur Hälfte aus dem 4. V. entlehnten und hier beigeschrieben haben, um sogleich den Grund bestimmter zu bezeichnen, warum für die *οἱ ἐν Χριςῷ* das *κατάκριμα* aufgehoben sei, und daß späterhin zur Vervollständigung auch die zweite Hälfte hinzugefügt wurde. — Dem *νόμος τ. ἁμ. κ. τοῦ θαν.* steht nur Ein anderer *νόμός*, der *νόμος τοῦ πν. τῆς ζωῆς* gegenüber, und es erweist sich hiemit die *ζωή*, die von dem *πνεῦμα* ausgeht, nicht nur als das Princip, wodurch die Sünde aufgehoben wird, sondern auch als die den Tod überwindende Kraft. Der Ausdruck *νόμος τ. ἁμ.* weist auf 7, 25. zurück, und des Parallelismus wegen ist dann auch von einem *νόμος τ. πνεύματος* die Rede, beides sind herrschende und nach bestimmten Gesetzen wirkende Kräfte und können darum *νόμοι* heißen. In Betreff des einen in *θάνατος* liegenden Moments, dem des innern Elends, welches aus der Rückbeziehung auf 7, 24. folgt, ist klar, daß der Leben gebende Geist es aufhebt; aber schon *κατάκριμα*, wenn man es hier in demselben Sinne erwarten muß, wie 5, 16., läßt in dem *θάν.* auch das Moment des Bleibens im Tode, der jenseitigen Lebensprivation erwarten, und so spricht auch V. 11. von der durch die *ζωή* Christi in uns zu bewirkenden Auferstehung der *θνητὰ σώματα*. Dieß leitet auf die Frage, inwiefern die sittliche Neubelebung von dem Ap. zugleich als Ueberwindung des *θάν.* in diesem andern Sinne zu denken sei; darüber s. zu V. 11. Mit welchen Worten *ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ* zu verbinden sei, erscheint zweifelhaft; es kann mit den Worten *ὁ νόμ. τ. πν. τ. ζ.* (Calv., Glöckl.), mit *τ. πνεύματος* (Pisc.,

Flatt), mit τ. ζωῆς (Luth., de W.), mit dem Verb. ἠλευθέρωσε (Erasm., Batabl., Koppe, Rück., Fr.) verbunden werden, und bei letzterer Verbindung hat man das ἐν nicht durch, sondern in zu übersetzen, «denn außer Christo konnte diese befreiende Wirksamkeit nicht eintreten, aber in der Erscheinung Christi war ihre Möglichkeit und Verwirklichung enthalten» (Mey.). Es giebt keine entscheidenden Gründe gegen die ersteren Verbindungsweisen, doch wird der Satz energischer bei der Verbindung der Worte mit dem Verb. ἠλευθ. In dem μέ spricht der Ap. hier zum letzten Mal von sich als Repräsentanten, und geht nachher V. 4. zum Gebrauch des Plur. über.

V. 3. Angabe, auf welche Weise diese Befreiung zu Stande gekommen, mit Erwähnung des Zweckes in V. 4., welcher V., als Folge der objektiven Versöhnung, die Ausgleichung des subjektiven Zwiespaltes zwischen νόμος und σάρξ im Individuum nachweist. — Ueber die grammatische Fassung der ersten Worte τὸ γὰρ — νόμου hat sich das Urtheil festgestellt, daß nämlich zu τὸ ἀδύνατον weder ein διά zu ergänzen ist (Camerar., Beza), noch ein κατά, «was anlangt», wie noch Glöckl. und Olsh. sagen, noch auch ein ἐποίησε vor ὁ θεός (Erasm., Luth., Crell, Koppe), daß vielmehr die Worte eine Apposition zu dem nachfolgenden Satze bilden, welche hier des Nachdrucks halber vorausgeschickt ist, wofür Beispiele bei Matthiä S. 805., vgl. κεφάλαιον οὖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα Hebr. 8, 1. So übersetzt schon die Vulg., Calv.: quod erat impossibile legi, Beng.: deus (id, quod lex non poterat, nempe condemnare peccatum salvo peccatore) condemnavit peccatum, und Cleric., welcher die Worte sehr angemessen so überträgt, als ob τὸ ἀδύνατον — διὰ τῆς σαρκός am Schlusse des ganzen Satzes nach ἐν τῇ σαρκί stünde = ὅπερ ἦν τὸ ἀδύνατον κ. τ. λ. Ἀδύνατον kann im akt. Sinne das bezeichnen, was eine ἀδυναμία in sich selbst hat, und nach dem zu Kap. 1, 19. 2, 4. erwähnten Gebrauche der Adj. verb. für das Subst. hier so viel wie ἀδυναμία seyn (Fr.), oder es kann das bezeichnen, in Bezug worauf einem Andern das Vermögen fehlt, also im passiven Sinne das Unmög-

liche. Bei der aktiven Fassung des τὸ ἀδύνατον — σαρκός hätten nun diese Worte des Appositionssatzes: «welches die Ohnmacht des Gesetzes war», den Sinn: «worin sie sich zeigte.» Mehr logische Genauigkeit gewährt der passive Sinn: «was dem Gesetze nicht möglich wäre.» — Das Unvermögen des Gesetzes liegt in jener ἀσθένεια, von der auch Gal. 3, 21. Hebr. 7, 18. die Rede ist. Ἐν ᾧ ist man nach dem gangbarsten klassischen Sprachgebrauch temporal zu fassen geneigt «als» (Beza); aber weder wenn wir es in diesem Sinne nehmen, noch wenn es wie Kap. 2, 1. als reines Relativ genommen wird, ergiebt sich ein passender Sinn; schon der Syrer und wahrscheinlich auch der lat. Ueberseßer nehmen es als Kausalpartikel «inwiefern» oder «weil», welche Bedeutung zwar im Klassischen seltener vorkommt, aber doch nicht bloß, wie Calv. meint, dem Hebraismus angehört, s. Beispiele bei Bernhardy Syntax S. 211. Die ἀσθένεια des Gesetzes kann in dem Mangel an schuldtilgender (Apg. 13, 38. 39.) oder auch an belebender Kraft bestehen; ohne noch auf das Nachfolgende zu blicken, leitet, was vorhergeht, darauf, zunächst an die Ohnmacht des Gesetzes zur Belebung zu denken, also ganz wie Gal. 3, 21., und darauf führt dann auch das Nachfolgende. Διὰ τῆς σαρκός ist gesetzt, indem die σάρξ als thätiges gegenkämpfendes Princip gedacht ist; man kann daher nicht mit de W. sagen, daß διὰ τὴν σάρκα schicklicher wäre, und noch weniger darf man es mit Beza und Seml. im Sinne von ἐν τῇ σαρκί (7, 5) nehmen — Τὸν ἑαυτοῦ υἱόν mit Nachdruck vorangestellt; die Persönlichkeit des in Christo erschienenen Logos als präexistirend gedacht, wie Phil. 2, 5 ff.; über den Sinn von υἱός s. zu 1, 3. Der Genit. ἁμαρτίας bezeichnet die Eigenschaft der σάρξ, σάρξ aber kann nicht, wie neuerlich wieder von Rück., Fr., de W. = σῶμα genommen werden; es sprechen dagegen schon die oben bei K. 7. und in der Entwickelung des Begriffes σάρξ zu K. 1, 3. angeführten Gründe; dazu kommt, daß sich der Ap. den λόγος ἄσαρκος gewiß nicht als einen bloßen Menschengeist dachte, der bei seiner Menschwerdung sich nur mit einer leiblichen Hülle umgeben, der Begriff der Menschennatur wurde gewiß nicht für ihn durch den bloßen Begriff der Leiblichkeit er-

schöpft *). Bei der Fassung der σάρξ als Leib wurde ἐν ὁμοιώματι als Bezeichnung des Gewandes, in dem Christus erschien, angesehen, in quo regiam sellam Peccatus collocasset, wie Fr. sagt; Pisc. nimmt ἐν sogar für εἰς. Die verwandten Stellen, wo ὁμοίωμα vorkommt, 5, 14. 6, 5. und besonders Phil. 2, 7. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, könnten darauf leiten, ἐν ὁμοιώματι, wie sonst ἐν mit Substantiven vorkommt, geradezu als Umschreibung des Adverb. oder Adjekt. zu nehmen = ὅμοιον σαρκὶ ἁμαρτίας, in welchem Falle σάρξ, wie nachher ἐν τῇ σαρκί, Bezeichnung der menschlich sinnlichen Natur überhaupt wäre. Da jedoch für die Menschwerdung Christi die Phrasen φανερωθῆναι, ἔρχεσθαι ἐν σαρκί gewöhnlich geworden, so ziehen wir vor, jedoch mit Beibehaltung der eben erwähnten Bedeutung von σάρξ, den vorliegenden Ausdruck so aufzulösen: ἐν σαρκὶ ὁμοίᾳ οὔσῃ σαρκὶ ἁμαρτίας. So wird also Christus als in allen Stücken den Menschen ὁμοιοπαθής (Apg. 14, 15. Jak. 5, 17.) dargestellt, als μορφὴν δούλου λαβών (Phil. 2, 7.) — auch dieß kann nicht bloß auf die Leiblichkeit bezogen werden — nur mit Ausnahme der Sünde Hebr. 4, 15. *Καὶ περὶ ἁμαρτίας* wird, wie Beza rügend bemerkt, fast von allen Auslegern vor ihm mit κατέκρινε verbunden, Luth.: «und verdammete die Sünde im Fleisch durch Sünde.» Diese Verbindung leidet zunächst an dem Uebelstande, daß, wenn man nicht καί mit Calv. im Sinne von «sogar» nehmen will, das Particip πέμψας eines verb. fin. ermangeln würde; wollte man sich aber auch dieß gefallen lassen, so ist doch der Sinn, den jene älteren Ausleger herausbringen, so unbefriedigend, daß die neueren ganz von dieser Verbindung abgestanden sind. Wird nun περὶ ἁμαρτίας an πέμψας angeschlossen, so kann der Sinn nur seyn: «um der Sünde willen», d. i. «um ihr ein Ende zu machen.» Von Orig., Pel., Aug., Mel., Calv., Pisc., Heum. wird περὶ ἁμαρτίας wie Hebr. 10, 6. 18., LXX., Ps. 40, 6. mit Ergänzung von θυσίαν als Bezeich-

*) Die älteste gegen die Gnostiker gerichtete Vertheidigung des Satzes, daß die incarnatio auch die Annahme des Menschengeistes voraussetze, bei Tertullian de carne Christi c. 10., s. Neander Antignosticus S. 403.

nung eines Sündopfers genommen; Andere heben, auch wenn sie das Wort nicht so auffassen, dennoch die Beziehung auf Sühnung der Sünde hervor. An sich ist der Ausdruck *περὶ ἁμαρτίας* unbestimmt, ob er nun gerade den Endzweck der Sühnung ausdrücken solle, hängt davon ab, ob die folgenden Worte von dem stellvertretenden Leiden des Erlösers handeln. Ausführlich finden sich die verschiedenen Erklärungen namentlich bei Rück. besprochen. Was die Verbindung von *ἐν τῇ σαρκί* anlangt, so leitet schon der Mangel des Artik. *τὴν ἐν τ. σ.* darauf, es nicht mit *τὴν ἁμ.* zu verbinden; gesteht man indeß auch zu, daß der Art. hier fehlen könnte, so spricht doch gegen diese Verbindung der Zusammenhang der Argumentation. *Κατακρίνειν*, mit Beziehung auf das *κατάκρ.* V. 1. gesetzt, muß metonymisch mit Rücksicht auf den effectus, welcher aus dem göttlichen Urtheilsspruch hervorgeht, gefaßt werden, und zwar besteht dieser effectus entweder in der Aufhebung der Strafe, oder in der Aufhebung der *ἁμ.* Im ersteren Falle ergiebt sich der Sinn, welchen mit verschiedenen Modifikationen Orig., Erasm., Calv., Mel., Cal., Heum., Usteri, Dähne, Olsh. entwickeln: «Da das Gesetz nicht im Stande war, die Sünden solcherweise zu verurtheilen, daß der Mensch von der Schuld befreit würde, so sandte Gott seinen Sohn in leidensfähiger, menschlicher Natur, und indem diese das Todesleiden über sich nahm, wurde die Sünde des Geschlechts zugleich mit bestraft.» Es sind jedoch mehrere Gründe, welche dieser Erklärung entgegenstehen, vornämlich der Folgesatz in V. 4. und der vorangeschickte Appositionssatz *τὸ γὰρ — διὰ τῆς σαρκός*. Wäre von Aufhebung der Sündenschuld die Rede, so wird man erwarten, daß V. 4. dem Sinne nach als Folge ausspreche: *ἵνα ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν ἐκ πίςεως ᾖ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, statt dessen spricht jener Folgesatz von der realen Erfüllung der Gesetzesforderung durch die Gläubigen. Freilich hat man auch aus V. 4. einen ähnlichen Sinn zu gewinnen gesucht, aber durch Auffassungen, die nicht gebilligt werden können. So wenn Calv., Pisc., Cal., Wolf erklären: «damit durch zugerechnete Gnade die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt würde», Aretius: «damit es in der Menschennatur zu einer vollkommenen Gesetzerfüllung komme

(in Christo als dem Repräsentanten)», Cocc., Koppe: «damit das jus legis, d. i. die Verheißungen, die dem Gerechten zukommen, unser würden», Kölln., Fr.: «damit der rechtfertigende, Leben mittheilende Ausspruch des Gesetzes an uns in Erfüllung gehe.» Gegen alle diese Auffassungen lassen sich gegründete Einwendungen machen. Wollte man indeß den 4. V. mit jener besonders von der luth. Orthodoxie vertheidigten Erklärung vereinigen, so müßte man sich vielmehr darauf berufen, daß ja namentlich das 6. K. gezeigt hat, daß der Ap. auf das Bestimmteste das neue Leben der Gläubigen als die Folge ihrer Theilnahme an dem stellvertretenden Leiden Christi betrachtet. Weniger wird man vermögen, die Schwierigkeit, welche in dieser Hinsicht die ersten Worte des 3. V. darbieten, zu beseitigen. Die durch den Gegensatz der *σάρξ* entstandene *ἀσθένεια* des Gesetzes besteht ja nämlich doch nicht darin, daß es unvermögend ist, die Schuld zu tilgen, sondern, daß es nicht zu beleben vermag. Calv. sagt freilich ohne Weiteres: **Dominus gratuita sua misericordia nos in Christo iustificavit, id quod legi erat impossibile**, Mel. hilft sich durch den Doppelsinn des **tollere peccata**, welches das Gesetz nicht könne, Christus aber gethan habe, Cocc. giebt dem *κατέκρινε τὴν ἁμ.* eine eigene Bed.: **condemnatio pecc. nihil est aliud quam ablatio tituli, propter quem justa erat peccati petitio et legitima possessio**, d. h. nach seiner weiteren Erklärung: «das Gesetz mußte selbst der Sünde das Recht, die Todesherrschaft über den Menschen auszuüben, zugestehen, und konnte sie mithin nicht verdammen, Gott aber that dieß, indem Christus für Alle die Genugthuung leistete», Beng. giebt dem **condemnare pecc.** die nähere Bestimmung **salvo peccatore**, die jedoch der Text nicht ausdrückt, Andere noch anders. Außerdem müssen wir fragen: ist in den Worten von einem stellvertretenden Strafleiden die Rede, reichte es dann nicht zu dem Zwecke des Ap. hin, bloß zu sagen: *πέμψας τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν ἐν σαρκί*? Will man entgegnen, die Pointe liege eben darin, daß mit der am Körper vollzogenen Hinrichtung auch zugleich die Sünde selbst hingerichtet worden sei, und daß P. aus diesem Grunde *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς τῆς ἁμ.* schreiben

mußte, so tritt das Bedenken entgegen, daß von einem Mithingerichtetwerden der Sünde bei der Tödtung der *σάρξ* Christi doch nur allenfalls mit einem «gleichsam» gesprochen werden konnte, daß wir aber eigentlich diesem Satze keine Wahrheit des Gedankens abgewinnen können. Auch dürfte nicht zu übersehen seyn, daß, wo der Ap. von einem Aufheben der Sündenschuld durch das stellvertretende Leiden Christi spricht, er immer den Plur. *αἱ ἁμαρτίαι* gebraucht, und nicht, wie hier, den Sing.

So wenden wir uns also zu derjenigen Erklärung von *κατακρίνειν*, nach welcher das Verurtheilen mit dem effectus der Aufhebung der Sünde selbst verbunden gedacht wird, welche zunächst den Vortheil gewährt, daß alsdann die Wahl des Ausdrucks *ἐν ὁμοιώματι τῆς σ. ἁ.* durchaus motivirt erscheint. Der sich alsdann ergebende Sinn ist nämlich folgender: da das Gesetz unfähig war, die Gerechtigkeit bei dem Menschen hervorzubringen, so hob Gott, indem er seinen eigenen Sohn in eine der sündlichen Menschennatur ähnliche Menschheit eintreten ließ, die Sünde in dieser Menschennatur auf. Wenn es schon an und für sich nicht zweifelhaft ist, daß *κατακρίνειν* in diesem Sinne gebraucht werden kann, so haben wir noch bestimmte biblische Belege in dem *κρίνειν* Joh. 12, 31. 16, 11. vgl. 33., in welchen Stellen der Sinn von *κρίνειν* kein anderer, als der von *καταργεῖν* ist, so erklärt auch bereits Iren.: condemnavit pecc. et jam quasi condemnatum ejecit extra carnem; die Ausleger haben auch *κατακρίνειν* 2 Petr. 2, 6. verglichen, doch nicht mit Recht, wohl aber ist der Gebrauch von *κρίνειν* 1 Petr. 4, 6. zu vergleichen. Von Rück. namentlich sind gegen diese Erklärung Einwendungen erhoben worden, und insbesondere die, es sei «diese Ansicht ganz dem Geiste der neuern Theologie angemessen, frage sich aber, ob sie auch dem des Ap. und seiner Zeit entspreche.» Wie kann aber dieser Erklärer diese Idee für eine moderne ansehen, da sie nach seiner Angabe auch schon von Orig., Beza, Pisc. in unserer Stelle erkannt worden ist, welches freilich nur von Beza gesagt werden kann; denn Orig. und Pisc. erklären vielmehr das *κατέκρινε* vom Strafleiden Christi. Dennoch ist diese Erklärung alt, sie liegt schon der Uebersetzung des *κατέκρινε*

durch evacuavit zu Grunde, welcher Tertull. folgt, so wie dessen Erklärung (s. Neander Antignost. S. 414.), und findet sich bei Pel., Chrys., Theod., Theoph., nur daß sie nicht überall rein heraustritt *). Sie verbinden nämlich das *περὶ ἁμαρτίας* mit *κατέκρινε* in dem Sinne: «weil die Sünde dem Sündlosen den Tod brachte.» Eine moderne Ansicht kann also die Idee einer Erlösung der Menschheit durch Christi Sündlosigkeit nicht genannt werden, und nur das ließe sich vielleicht als Bedenken gegen sie geltend machen, daß wir bei P., wo er sonst von der Erlösung spricht, diese Seite nicht hervorgehoben fänden; allein auch das ist nicht richtig, da ja doch in dem, was R. 5, 19. und Phil. 2. von der *ὑπακοή* Christi lehren, dieselbe Idee liegt. Nach der Reformation war Beza der Erste, welcher jene erwähnte Erklärung wieder aufnahm; und neuerlich ist sie vertheidigt worden von Winzer, Kölln., Neander, de W., Mey. Nach zwei Seiten hin bedarf sie nun noch einer dogmatischen Beleuchtung: man fragt 1) in welchem Sinne konnte die Sünde in Christo aufgehoben werden, wenn sie doch, wie es zu gleicher Zeit heißt, an ihm nicht haftete? 2) inwiefern konnte dieser Proceß, welcher in ihm vor sich ging, von Folge für die Erlöseten seyn? Das System von Dippel, Menken, Hasencamp, Irving gründet auf diesen Ausspruch in Verbindung mit Hebr. 9, 28. 2 Kor. 5, 21. u. a. die Lehre einer realen Macht der concupiscentia in Christo und setzt die erlösende Thätigkeit in die fortgehende Besiegung derselben **). Das Richtige aber ist

---

*) Idcirco — sagt Pel. — dicitur in similitudinem carnis peccati suscepta carne venisse et peccatum in eadem carne damnasse: quoniam carnem, quam susceperat, innoxiam servaverit ab omni contagione peccati. Bei den griech. Interpreten (Chrys.) Theoph.: *οὐ γὰρ δὴ ἄλλην σάρκα ἀνέλαβεν, ἀλλ' αὐτὴν ταύτην λαβὼν, ἡγίασε καὶ ἐξεφάνωσε, κατακρίνας τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ τῇ προςληφθείσῃ, καὶ δείξας, ὅτι οὐ φύσει ἁμαρτωλὸς ἡ σάρξ*, Oek., Schol. bei Matth., Theod.: *ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος ἐνανθρωπήσας, δι' ἀνθρωπείας σαρκὸς τὴν ἁμαρτίαν κατέλυσε, πᾶσαν μὲν δικαιοσύνην πεπληρωκὼς, μῶμον δὲ οὐ δεξάμενος ἁμαρτίας.*

**) Siehe die sehr gründliche exegetische Widerlegung in dem Aufsatze „Geschichtliches aus der Versöhnungslehre“, 3. Art. in der Ev. Kirchenz. 1838. Nr. 62 f.

nur dieses, daß der Ausspruch des Ap. die fortgesetzte Möglichkeit, einen andern Willen als Gott zu haben, bei Christo voraussetzt, so daß Christi Heiligkeit fortgehend als die aufgehobene Möglichkeit des Anderskönnens zu denken, und eben darum nicht bloß sein günstiges Geschick, sondern sein Werk ist. Da jedoch zur Heiligkeit nicht bloß die Negation des Anders als Gott will thun, sondern auch des Anderswollens gehört, so gilt jene Negation ebensosehr in Betreff der ungeordneten **concupiscentia**, als der gesetzwidrigen Handlung. Mit dem Uebergehen des Geistes dieses sündlosen Christus geht nun auch dieselbe Abschaffung des sündlichen Princips auf die Gläubigen über — der *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ* befreit sie von dem *νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου.*

V. 4. *Τὸ δικαίωμα τ. νόμου* «die Satzung» kollektivisch gebraucht, statt des bloßen *νόμος*, dient entweder zur Amplificirung des Begriffes *νόμος*, oder auch dazu, die Objektivität des Gesetzes auszudrücken. *Πληροῦν τ. νόμον*, vielleicht nur in der gewöhnlichen Bed. wie *φυλάσσειν, τελεῖν τ. ν.*, vielleicht aber auch in der Bed. **ad finem perducere, prorsus complere** (Aret.), welche auch Bretschn. **Lex.** 3. A. hier angenommen: **ut finem habeat**, wie Matth. 5, 17., so in der Phrase *πλ. τ. δρόμον* Apg. 13, 25., daher auch nicht *ὑφ᾽ ἡμῶν*, sondern *ἐν ἡμῖν*, so daß *ἐν* durch «in» oder «an» übersetzt werden kann; übersetzt man in, so schließt dieses nicht die äußere Bethätigung aus, da die dem Gesetze angemessene Gesinnung auch in die Handlung übergeht. Warum drückte sich der Ap. so aus und schrieb nicht *ἵνα πληρώσωμεν*? Allerdings wohl, weil er die **nova obedientia** als Gnadenwerk Gottes bezeichnen wollte (Olsh., de W.). Vollkommene Heiligkeit der Menschen — das letzte Endziel der Erlösung Kol. 1, 22. Eph. 2, 10. Die lutherischen und auch reformirte (Calv.) und katholische Interpreten — die letzteren nach der Uebersetzung der Vulg. **justificatio** — wollten nur an die **justitia imputata** denken*). Aber der Zu-

*) Auch die griech. Ausleger haben eigentlich diese Auffassung, so sagt Oek., nachdem er *δικαίωμα* mit Chrys. als *ὁ σκοπὸς τ. νόμου* erklärt: *τίς δὲ ὁ σκοπὸς τ. νόμου; τὸ μὴ γίνεσθαι ἡμᾶς ὑπευθύνους*

sammenhang sowohl mit dem Vorhergehenden, als mit dem unmittelbar Nachfolgenden zeigt unwidersprechlich, daß man an die subjektiv gewordene Gesetzerfüllung, an die **inchoata nova obedientia** zu denken habe. Mit Unrecht läßt Rück. die griech. Ausleger ganz unberücksichtigt und erweckt die Meinung, als ob die kathol. Interpreten nach ihrer Uebersetzung **justificatio** durchgängig an die objektive imputirte Gerechtigkeit gedacht hätten; so erklären zwar einige Wenige, wie Ambr., dagegen nahmen bei weitem die Meisten, wie dieß aus dem Geiste des Katholicismus hervorgeht, Toletus, Corn. a Lap., Calmet, ja Aug. selbst (welcher übrigens die Uebersetz. **justitia** vor sich hat) **justificatio** im Sinne von **justitia**, Corn. a Lap.: **ut totum, quod lex praecipit, quasi justum et plenum impleremus.** Die von Kölln. und Fr. vertheidigte Bedeutung **sententia absolutoria** (s. oben S. 279.) kann hier nicht angenommen werden, denn nach der Ansicht jener Ausleger soll darunter die Verheißung der *ζωή* (Röm. 10, 5.) verstanden werden, und diese kann doch nur auf sehr mittelbare Weise eine Gerechterklärung des mit der *ζωή* beglückten Menschen genannt werden; überdieß entscheidet auch der Zusammenhang dagegen. *Τοῖς μὴ κ. τ. λ.* von de W. ohne Berücksichtigung des Artik. sehr mit Unrecht übersetzt «wenn wir» u. s. w., vielmehr stellt der Ap. als Faktum auf, daß in den Erlöseten der Wandel *κατὰ πνεῦμα* eintritt. Wenn Rück., Mey. in solchen Fällen sagen, daß der Ap. die Erlöseten ideal betrachtet habe, so erscheint dieser Ausdruck nicht ganz angemessen, denn das *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* will doch nicht die gänzliche Sündlosigkeit bezeichnen, daß aber der Wandel ächter Christen **a parte potiori** *κατὰ πνεῦμα* sei, ist gewiß die Meinung des Ap.

V. 5. Keinesweges ist, wie auch noch de W. sagt, *εἶναι κατὰ σάρκα* mit *φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός* gleichbedeu-

---

ἀρᾷ, und nachher: *προςέθηκε, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσι, ὡσεὶ εἶπε· κατώρθωται μὲν ἐν ἡμῖν ὁ σκοπὸς τ. ν. διὰ τ. Χ., πλὴν ἀλλὰ καὶ ἡμῶν χρεία.* Oek. spricht am deutlichsten die luth. Fassung aus, da er das *πληροῦσθαι* des *δικαίωμα* bestimmt in die Aufhebung des Fluches legt, dasselbe ist indeß auch die Meinung von Chrys., Theod., Theoph. Auch Methodius in den Fragmenten bei Epiph. nimmt *δικαίωμα* dem Anscheine nach wie Chrys.

tend, vielmehr weist der Ausdruck auf das Walten, Vorhandenseyn des Geistes in den Gläubigen hin (Röm. 5, 5.), durch ihren Glauben ist auf die bei der letzteren Stelle angegebene Weise eine Veränderung in ihnen vorgegangen, sind sie unter den Einfluß des *πνεῦμα* gekommen, und die Folge davon ist nunmehr das *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, daß die praktischen Bestrebungen ebenfalls auf das gehen, was dem *πνεῦμα* angemessen ist. Vgl. Gal. 5, 25.: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ ςοιχῶμεν*.

V. 6. Der Anschluß dieses zweiten *γάρ* an das Vorhergehende hat Schwierigkeit gemacht, so daß Mehrere es als **part. transeundi** bezeichnen (vgl. Usteri zu Plut. **Consol. ad Apoll. c. 8.**), Rück. aber in A. 1. das zweite *γάρ* als zweiten Erläuterungssatz zu V. 4. betrachtet. Beispiele, wo zwei nach einander gesetzte *γάρ* zur Begründung Eines vorangegangenen Satzes dienen, kommen auch bei den Klassikern vor *). Aber es befriedigt ja auch die logische Verbindung, wenn wir V. 6. als Begründung von V. 5. nehmen, zumal wenn wir dabei auch noch auf V. 2. zurückblicken: das *πν.* der Gläubigen ist das *πν. τῆς ζωῆς*, es richtet sich daher auch auf die *ζωή*; da *ζωή* hier neben *εἰρήνη* vorkommt, so ist zu schließen, daß es das Moment des innern Lebensgefühls der Seligkeit wenigstens mit in sich befaßt, und *θάν.* in dem Sinne steht, den es V. 2. und 7, 24. hatte, daneben kann aber auch noch das Moment des jenseitigen Elends darin liegen. Die zweimalige, auch dreimalige Wiederholung des *γάρ* am Anfange von Sätzen, von denen der eine zur Begründung des andern dient, ist bei Klassikern häufig, Xenoph. **Conv. S. 147. ed. Bornem.**

V. 7. Aus der fleischlichen Gesinnung muß das Gegentheil von *ζωή* und *εἰρήνη* hervorgehen, denn ihr Wesen besteht in einer Entfremdung von Gott. Auch hier zeigt sich (vgl. über *σάρξ* zu K. 1, 3.), daß P. wie 1 Joh. 3, 4. als

---

*) Lukian Lexiph. c. 14.: *ἐγὼ δὲ, κρύος γάρ ἐςιν, ἥδιον ἂν εὐζωροτέρῳ ὑποπυκνάζοιμι, καὶ γάρ χειμοθνής εἰμι κ. τ. λ.* Vgl. Fritzsche Quaest. Lucian. S. 183. Vgl. im Hebr. den Gebrauch des כִּי—כִּי für denn — und, s. meinen Komment. zur Bergpred. zu Matth. 7, 14.

das Wesen aller Sünde ansieht «das Anderswollen als Gott.» Der göttliche Wille soll in aller Hinsicht Lebensgesetz des von Gott Geschaffenen seyn, jede Abweichung davon beruht also — mag es zum Bewußtseyn kommen, oder nicht — auf einer Feindschaft gegen Gott; die Leugnung dieser Wahrheit ist nur daraus hervorgegangen, daß man die Benennung ἔχθρα εἰς θεόν nur von den sogenannten peccatis theologicis der scholastisch-jesuitischen Moral verstehen zu können glaubte, d. h. von denen, die aus einem bewußten Gegensatze gegen Gott hervorgingen *). — Der Beweis für das οὐδὲ γὰρ δύναται wurde im 7. K. geführt, es wurde dort gezeigt, daß das bessere θέλειν unter der Knechtschaft der Triebe der σάρξ steht; die Kirchenväter heben hervor, daß dieser Satz absolut gelte, insofern, wo das πνεῦμα einkehre, nicht sowohl die σάρξ dem νόμος τοῦ θεοῦ diene, als vielmehr ganz aufgehoben werde, und das ist richtig, wenn in σάρξ an dieser St. nicht bloß der indifferente Begriff der sinnlichen Kräfte liegt **).

V. 8. Das δέ, welches früher von Mehreren sprachwidrig ergo übertragen (Calv., Beza), ist neuerlich von Olsh., Mey., Fr., de W. richtig so gefaßt worden, daß δέ nur dazu dient, den Satz διότι — θεόν fortzuführen,

---

*) Mel.: hic locus maxime refutat Pelagianos et omnes, qui imaginantur, homines sine sp. s. legi dei obedire. Sed hic error inde oritur, quod putant lege dei tantum externam disciplinam requiri, haec imaginatio abducit eos a recta via. Sciendum est igitur, lege Dei requiri interiorem obedientiam et quidem perfectam et integram. Animus securus sine sp. s. non videt iram et judicium Dei. Rursus animus perterrefactus, ut in Saul et Juda, ubi sunt terrores sine fide et consolatione sp. s., concipit horribilem fremitum et indignationem adversus Deum. Itaque P. hic non tantum libidines vel alia nota vitia, odia etc. accusat, sed multo magis fontes horum malorum, scil. ignorationem Dei, dubitationem, indignationem adversus Deum.

**) Oek.: ἐν ὅσῳ μὲν γάρ ἐστι, δῆλον ὅτι οὐχ ὑποτάσσεται, ἐν ὅσῳ κ. παρέλθῃ κ. ἀπογένηται τοῦ ἀνθρώπου, οὐδ' ὅλως ἐστίν, ὥστε οὐδ' οὕτως ὑποτάσσεται. Aug. Prop. 49.: quomodo recte diceretur, nivem non posse calefieri, neque enim potest; sed cum adhibito calore solvitur et calescit aqua, jam nemo potest nivem eam dicere.

Mey.: «man lese nur τῷ γὰρ νόμῳ — δύναται schneller — wie ein incisum — um die Richtigkeit dieses Nexus einzusehen.» Man hat anzunehmen, daß — schon überleitend zu V. 9. — der Gedanke, welchen διότι — θεόν abstrakt ausgedrückt hat, nunmehr konkret ausgesprochen wird. Nach Rück.'s Meinung wäre das logische Verhältniß dieses: «Das Streben der σάρξ ist feindselig gegen Gott, die aber, welche dieß Streben haben, können Gott nicht gefallen, also — kann ihnen auch nur der Tod zu Theil werden.» Aber dann wäre gerade der eigentliche Schluß übergangen.

V. 9. Der Ap. hat schon im Vorhergehenden vorausgesetzt, daß auch die Glieder der Gemeinde, an welche er schreibt, πνευματικοί seien, er wiederholt diese Zuversicht, doch nicht ohne leise Warnung. Calv.: **simul tamen explicando, quid valeat spiritus Dei in electis, hortatur eos ad vitae novitatem.** Εἴπερ ist von Chrys., Theoph., Erasm., Olsh. im Sinne von ἐπειδήπερ genommen worden, doch macht schon der Gegensatz εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει wahrscheinlich, daß es vielmehr in dem von Herm. zu Vig. S. 831. begründeten Sinne von «wenn anders» steht *). Diese Bed. ist hier ganz am Orte; denn wenn

*) Ich habe in meinen „Beiträgen zur neutestamentl. Spracherklärung" S. 146 f. aus den Klassikern und aus Kirchenvätern zu zeigen gesucht, daß die spätere Zeit εἴγε und εἴπερ „wenn denn" und „wenn anders" nicht mehr überall unterschieden habe; Fr. hat in seinen Präliminarien S. 67 f. das Gegentheil darzuthun unternommen. Da dieser Interpret den Unterschied beider Partikeln so ausdrückt „wenn, wie ich glaube" und „wenn, wie ich voraussetzen darf", da ferner in der Natur der Sache liegt, daß ich eine Wahrheit, obgleich ich von ihr überzeugt bin, hypothetisch aussprechen kann, gerade um beim Hörer oder Leser, der von ihr überzeugt ist, eine um so zuversichtlichere Affirmirung zu bewirken, so sieht man ein, daß die Auffassung der einzelnen Stellen sehr durch die Subjektivität und Willkür des Interpreten bedingt wird; es kommt noch dazu, daß man in einigen Verbindungen auch εἴγε im Sinne des verstärkten εἰ für εἰ — γε nehmen kann. Daß nun der Gegner in Beurtheilung betreffender Stellen mit Befangenheit verfährt, dafür giebt den deutlichsten Beweis, wenn er seine Meinung, daß εἴγε stets heiße „wenn denn, wie ich glaube", auch bei Chrys. **de compunctione cordis l. I. c. 1.** rechtfertigen will, wo es heißt: τοιαῦτα ἅπαντας ἀνθρώπους συνέχει κακά, ἅπερ εἴ τις μετὰ ἀκριβείας ἐξετάζειν ἐθέλοι,

auch P. am Anfange des Briefes seine Freude über den Glauben der Gemeine ausdrückt, so steht ja dem nicht entgegen, daß er doch noch durch ein solches «wenn anders» einen leisen Zweifel, oder richtiger eine leise Ermahnung aussprechen konnte. — Das *εἶναι τοῦ Χριςοῦ* im vollen Sinne ist eins mit dem *εἶναι ἐν αὐτῷ*, und dieses wiederum mit dem *πνεῦμα αὐτοῦ ἔχειν*; der Geist Gottes wird Geist Christi genannt, insofern für den Christen alle Mittheilung Gottes an ihn durch Christum vermittelt ist, insofern in Christo die Gemeinde zu einem Tempel Gottes im Geiste heranwächst Eph. 2, 21. 22.

V. 10. 11. Große Verheißung für die, welche das *πν.* X. haben. Das ist klar, daß der Ap. hier die vollständige Wirkung des Geistes Christi auf den Leib als seine letzte und vollendende Wirkung auf die Gläubigen darstellt, aber darüber haben die Ansichten der Ausleger divergirt, ob diese vollendende Wirkung eine sittliche oder eine physische sei. Einige, wie Orig., Chrys., Theod., Theoph., Clarius, Schlicht., Grot., Koppe, haben den 10. V. von der sittlichen, den 11. von der physischen Belebung verstanden, Erasm., Calv., Pisc., Este, Locke, Heum., Ammon, Kölln. in beiden Versen die geistige Belebung ausgedrückt gefunden, de W. glaubt, daß, wie Joh. 5, 21., in beiden Versen der Begriff geistiger und leiblicher Belebung untrennbar verbunden sei. Fragen wir uns zuerst, worauf die Worte an sich leiten, so scheint *νεκρός* auf den ethischen Sinn hinzudeuten, denn identisch mit *θνητός* kann es doch an und für sich nicht seyn; innerhalb des Gebietes der sinnlichen Triebe dauern die unwillkürlichen Reizungen einer ungeordneten Lust länger fort, als in dem rein geistigen

εἴγε δυνατὸν μετὰ ἀκριβείας, οὐ παύσεται ὀδυρόμενος καὶ πενθῶν. Der Gegner hat sich überreden können, zu glauben, daß „nicht das Mindeste entgegenstehe", hier zu erklären: „„„wenn's denn, wie ich glaube, möglich ist, die menschlichen Leiden genau zu erwägen."'" Was den neutestamentl. Gebrauch beider Partikeln betrifft, so beruft sich Chrys. zu dieser unserer St. vorzugsweise auf 2 Theſſ. 1, 6. zum Belege dafür, daß *εἴπερ* für *ἐπειδήπερ* von Paulus gebraucht werde. Unzweifelhaft ist allerdings auch diese St. nicht, da der Ap. hier auch rhetorischerweise hypothetisch aussprechen konnte, was ihm und den Lesern gewiß war.

Gebiete: in dieser Beziehung konnte also der Ap. sagen, daß der Leib vermöge der Sünde auch bei dem Christen noch nicht ganz vom Principe des heil. Geistes durchdrungen werde, während es im geistigen Gebiet schon zur Herrschaft gelangt sei. Will man jedoch auf entsprechende Weise auch V. 11: *ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σ. ὑ.* von ethischer Belebung verstehen, so widerstrebt der Sprachgebrauch, denn *θνητός* kann noch weniger = *νεκρός* seyn, als *νεκρός* = *θνητός*, und *ζωοποιεῖν* vom *σῶμα* gebraucht, kann doch nur die physische Belebung bezeichnen (Röm. 4, 17. 1 Kor. 15, 36.); sonst kommt es beim Ap. auch von geistiger Belebung vor Gal. 3, 21. 2 Kor. 3, 6. 1 Tim. 6, 13. (?) *). Der Zusammenhang aber beider Verse — sie bilden doch einen Gegensatz — läßt es nicht zu, im 11. V. die Beziehung auf die dereinstige Verklärung des Leibes zuzugeben, und die Beziehung auf ethische Belebung nur im 10. V. fest zu halten. Auf ein ähnliches Verfahren würde aber auch die von de W. angenommene Doppelbeziehung zurückführen, denn sie ist nur dann zulässig, wenn die leibliche Verklärung, wie sie auch Olsh. faßt, als Endpunkt der geistigen angesehen wird, wie dieses K. 6, 8. der Fall war; so müßte man also doch in beiden Versen an eine verschiedene Art der Belebung denken, und dieß läßt, wie es scheint, das gegensätzliche Verhältniß beider Verse nicht zu. Wir treten demnach der überwiegenden Mehrzahl der neueren Ausleger bei, welche nach dem Vorgange von Aug., Beza, Cal., Beng., Mich., Usteri in den Worten des Ap. die Verheißung einer vollendenden physischen Wirkung des Geistes Christi in dem Menschen finden. Beng.: unus idemque est spiritus, qui Christi est et qui est in fidelibus, ergo ut Christus vivit, sic fideles vivent. *Νεκρός* ist freilich an sich nicht = *θνητός*, aber doch mittelbar, insofern der Leib dadurch, daß das Lebensprincip Christi in ihm noch nicht zur vollen Wirksamkeit gelangt ist, in Folge der Sünde der Nothwendigkeit des Todes unterworfen bleibt; einigermaßen

*) Calv. erklärt mortalia corpora: quidquid adhuc restat in nobis morti obnoxium, ut mos illi usitatus est, crassiorem nostri partem hoc nomine appellare.

läßt der Ausspruch 2 Kor. 4, 11—14. einen Vergleich zu, wo der Ap. sagt: *ἀεὶ εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ σαρκὶ ἡμῶν,* und weiterhin: *εἰδότες, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ ἐγερεῖ,* an welcher Stelle neuerdings ebenfalls von Rück. *ἐγείρεσθαι* im uneigentlichen Sinne genommen worden ist. Von Fr. ist dieser Gebrauch von *νεκρός* ein hyperbolischer genannt worden (vgl. Reiche), Mey. sagt: «es drückt den Begriff conditioni mortis obnoxium (Aug.) stärker und in proleptischer Gewißheit des Erfolgs aus.» Für diese Fassung ist aus Arrian als Parallele angeführt worden dissert. Epict. III. 10, 15.: *περὶ τὸ σωμάτιον τὸ οὐκ ἐμὸν τὸ φύσει νεκρόν,* ibid. III. 22, 41.: *πῶς οὖν ἔτι ἀνεμπόδιςαν εἶναί τι δύναται τῶν τοῦ σώματος; πῶς δὲ μέγα ἢ ἀξιόλογον τὸ φύσει νεκρόν, ἡ γῆ, ὁ πηλός.* Doch ist bei diesen Stellen so wenig als bei der unsrigen zu sagen, *νεκρός* sei hyperbolisch oder proleptisch gesetzt, vielmehr bezeichnet es den materiellen Stoff, welchen auch wir todt nennen, im Gegensatz zu der sich aus sich selbst bewegenden Kraft des Geistes. — *Δικαιοσύνη* ist V. 10. nach Aug. (de pecc. mer. et rem. I. c. 6. 7.), Cal., Beng., Reiche von der Glaubensgerechtigkeit zu verstehen, Aug. macht darauf aufmerksam, propter pecc. meritum und propter iustitiae meritum bilde eine Parallele. Allein *δι' ἁμ.* beziehen wir nicht auf die adamitische Sünde, sondern auf die den Individuen einwohnende; da ferner der Ap. im Vorhergehenden von der dem Christen immanenten Wirkung des heil. Geistes gesprochen hat, und V. 11. von der subjektiv vollendenden Wirkung der Erlösung handelt, so muß auch *δικαιοσύνη* von der dem Menschen subjektiv zugehörenden und durch das *πνεῦμα* bewirkten Gerechtigkeit verstanden werden. *Πνεῦμα* im Gegensatz zu *σῶμα* kann nur der Geist des Menschen seyn, und zwar hat man nicht nöthig, mit Schol. Matth.*), de W., Mey. zu sagen, daß der Ap. ihn nur deßhalb so nenne, weil er das göttliche *πνεῦμα* in sich aufgenommen; denn, wie Rück. richtig sagt, auch sonst spricht P.

*) *Τὴν ψυχὴν λέγει, ὡς πνευματικὴν ἤδη γεγενημένην.*

daß es auch im Sinne mit dem bloßen μαρτυρεῖν überein-stimmen könne. An vorliegender St. läßt sich jedoch die Bed. una testari festhalten, und es erscheint, wenn man sie festhält, unter den verschiedenen Beziehungen, welche die Ausleger dem σύν geben, diejenige als die beste, nach welcher die μαρτυρία des Geistes in dem vorhererwähnten kindlichen Gebete gefunden wird, welches ja eben nach V. 15. ein Ausfluß des heil. Geistes ist, und durch welches die Ueberzeugung unseres Geistes *) nach verstärkt wird, die uns schon der Glaube an das Wort Gottes in Betreff unserer Kindschaft gegeben (Chrys. **), Mel., Schlicht., de W.); wäre die Uebersetzung des αὐτό von Erasm., Luth. durch idem grammatisch richtig, so würde sie sich an diesen Sinn gut anschließen. Bedenklich macht nur die asyndetische Anreihung dieses Satzes, statt deren man bei der erwähnten Erklärung eher ein οὖν erwarten sollte. Erscheint dieß Bedenken stark genug, so muß man dabei bleiben, auch hier das comp. im Sinne des simpl. zu fassen, wie Luth., Beza, Mel., Cal., Crell, Grot. Und in welcher Weise äußert sich dieses Zeugniß des Geistes? Einstimmig finden es Katholiken, Protestanten und Enthusiasten in dem Gefühl des Friedens (Phil. 4, 7.), in einer gewissen dulcedo — Spener: «aber hievon kann wenig geredet werden, denn Niemand versteht es, als wer es fühlt. Es ist ein neuer Name, welchen Niemand kennt, als der ihn empfähet» (Offenb. 2, 17.). Es tritt aber der Protestantismus dem Enthusiasten entgegen, welcher dieses Gefühl von der objektiven Basis loslöst, und dem Papisten, welcher ihm die absolute Gewißheit abspricht. Im Gegensatze zu den Inspirirten und Schwärmern wird bestimmt, daß es nicht ἄμεσον sei, sondern ἔμμεσον ***). Gegen die

*) Doch bemerken die griech. Ausleger ausdrücklich, daß πνεῦμα ἡμῶν nicht der menschliche Geist, sondern das χάρισμα im Christen sei.

**) Chrys. sehr gut: οὐ γὰρ ἀπὸ τ. φωνῆς ἰσχυρίζομαι μόνον, φησίν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τ. αἰτίας, ἀφ' ἧς ἡ φωνὴ τίκτεται, noch deutlicher liege dieser Gedanke in Gal. 4, 6.

***) Wie Cal. sagt: Quod mediante verbo fit. Quamvis enim in verbo dei non habeantur propositiones singulares de hoc vel illo individuo, tamen sub universalibus propositionibus indubitato quisque subsumere potest, et concludere infallibiliter, applicatione ad

kath. Kirche, welche ausdrücklich auch im conc. Trid. sess. 6. c. 9. das Anathema gegen die certitudo gratiae ausspricht, und als deren Vertreter Bellarmin das Bedenken erhebt, daß — möge man nun das Zeugniß in das Gebet setzen, oder auch in das experimentum cujusdam suavitatis et pacis internae — die Erfahrung hinlänglich lehre, es könne hier nicht von einer certitudo, sondern nur von einer conjectura moralis die Rede seyn, insofern ja auch Sünder und Ketzer das Vaterunser beten oder den Frieden zu besitzen meinen: gegen diese Instanz beruft sich Gerhard auf die Selbstgewißheit der Wahrheit *). — Als eigenthümlich ist noch die Meinung des Ambr. zu erwähnen, welcher das Zeugniß des Geistes in die durch ihn gewirkten entsprechenden guten Werke setzt: spiritus dei testimonium dat, dum manet in nobis — dignam vitam huic voci (?) exhibeamus, aber worin sich das Zeugniß äußere, das muß man doch aus dem Kontext entnehmen, und eine Beziehung auf den Wandel ist durch denselben nicht indicirt **).

---

sese facta: et quod inde percipimus experimentum in corde, tanquam fructum verbi, quod spiritus et vita est, et potentia Dei ad salutem omni credenti Joh. 6, 63. Rom. 1, 16., non est conjecturale tantum, sed infallibile.

*) Er sagt in den loc. theol. T. VII. S. 109.: hypocrisis et perversitas aliorum vere piis et in Christum credentibus nequit esse fraudi. Qui aguntur spiritu dei, illi certe impulsum istum sentiunt. Qui vere in Christum credunt, illi se credere sciunt. Qui spiritu sancto obsignati sunt, illi certe summum hoc donum ac bonum agnoscunt. Hypocritae imitantur etiam externa opera piorum, absit tamen, ut propter ea dicamus, vere pios et in Christum credentes nescire, an opera ipsorum sint hypocritica vel in deo facta. Das Licht ist durch sich selbst klar, das wahre Denken beweist sich und Andern die Wahrheit denkend, das wahre Fühlen hat im Fühlen seines Inhalts auch die Gewißheit der Objektivität desselben.

**) Dr. Fr. hatte in seinem „Sendschreiben" an mich diese St. aus den Rabbinen erklärt wissen wollen; in s. Präliminarien S. 73., wo er diese Andeutung ausführt, bringt er die Erklärung zu Tage, daß die Fürbitte des heil. Geistes im Himmel vor dem Throne Gottes geschehe: „man denke an erhabene Scenen, wo Gott auf seinem Throne sitzt, die himmlischen Mächte sich ehrfurchtsvoll vor ihm neigen und ihre Wünsche nur durch Geberden kund geben." Die entgegengesetzte gangbare Ansicht von dem Zeugnisse des Geistes Gottes im Herzen nennt er dort

V. 17. Ueberleitung zu der Aussicht auf die vollkommene Theilnahme an den Wirkungen der Erlösung. *Κληρονόμος* von Christus selbst gebraucht Hebr. 1, 2. und von den Gläubigen Röm. 4, 14. Gal. 3, 29. 4, 7. Tit. 3, 7. Hebr. 6, 17. Jak. 2, 5. bezeichnet in keiner dieser Stellen den Erben im vollen Sinne, d. i. denjenigen, der durch den Tod eines Andern in den Besitz gelangt, ist aber auch nicht ganz gleich mit «Besitzer», sondern Theilnehmer an den väterlichen Gütern, so daß man, wenn man den Vergleich streng festhalten will, mit Mey. an Luk. 15, 12. erinnern kann, wo der Vater noch bei seinem Leben die Güter an seine Kinder vertheilt, vgl. Bleek zu Hebr. 1, 1. Vermöge ihrer substantiellen Einheit mit dem Vater treten die Kinder auch in die Gemeinschaft mit dem Besitzthum des Vaters, das römische Recht faßte sie als Fortsetzer der Persönlichkeit des Vaters auf. Die Herrlichkeit des Erbes wird einerseits dadurch bezeichnet, daß es das Besitzthum Gottes, andererseits, daß es das Besitzthum des Erstgeborenen ist. Nach dem römischen Recht war das Erbe des Erstgeborenen nicht größer, als das der übrigen Kinder, damit stimmt die neutestamentl. Darstellung überein, nach welcher die Erlöseten Christo gleich werden (V. 29.) *), womit denn auch, was Christi Eigenthum ist, das ihrige wird 1 Kor. 3, 21—23. Joh. 17, 22. In dem Miterben darf daher auch nicht das Moment hervorgehoben werden, daß Christus der eigentliche Erbe sei, der sein Erbe an die andern Gotteskinder vertheile; das Erbe erhalten sie als Adoptivkinder, und durch Christum ist es nur insofern vermittelt, als er ihnen «die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden» Joh. 1, 12. Wie nun die App. bei Erwähnung des gleichen Leidens mit Christo zu dem Hinblick auf die gleiche Verherrlichung überleiten, so hier umgekehrt von dieser auf die Nothwendigkeit der Theilnahme an den Leiden 2 Tim. 1, 11. 1 Petr. 4, 23. 5, 1., indeß hatte der Ap. wohl auch die bewußte Absicht, einige

---

„ungereimt", er ist jedoch, wie es scheint, zur Einsicht in die Ungereimtheit seiner eigenen gekommen und hat in s. Komment. dieselbe aufgegeben.

*) Fr. in einer Abhandlung in den Opusculis Fritzschiorum S. 143. entwickelt die Gründe, warum anzunehmen, daß der Ap. hier und Gal. 4, 7. im Hinblick auf das römische Erbrecht geschrieben habe.

Worte zur Beruhigung über die harte Trübsal in der Zeit für die Christen einzufügen. Ἵνα nach Mey., Fr., de W. abhängig von συμπάσχομεν «wenn das Mitleiden den Endzweck hat, auch mit ihm verherrlicht zu werden»; besser möchte es seyn, ἵνα von συγκληρονόμοι δὲ τοῦ Χριςοῦ abhängig zu denken, im Sinne von ὥςε, so daß die Bedingung des Nachdrucks halber vorangeschoben ist.

2) V. 18—27. **Dieses Erbe wird alles Leiden weit überwiegen, und muß mit unerschütterlicher Hoffnung von uns erwartet werden.**

V. 18. Ueber λογίζομαι s. zu 3, 28. Ὁ νῦν καιρός nicht, wie 3, 26., die Periode des Eintritts des Messias, sondern, wie ὁ αἰὼν οὗτος, im Gegensatz der zukünftigen Weltordnung. Μέλλουσα vorangestellt, wie Gal. 3, 23. und δοκοῦντα 1 Kor. 12, 22., um des Nachdrucks willen, doch könnte es auch bloße Trajekt. seyn, vgl. ἐν τοῖς οὖσι νόμοις κυρίοις (Demosth. ed. Reiske S. 486, 10.). Οὐκ ἄξια bildet Einen Begriff = ἀνάξια, indem nämlich ἄξιος auch absolut ohne Gen. der Vergleichung gesetzt wird (Thuk. 1, 142. 8, 106.). Πρός «im Hinblick auf», daher auch Bezeichnung des Maaßstabes, nach welchem eine Vergleichung gemacht wird, Win. §. 51. h.; vielleicht hier zur Vermeidung des doppelten Genit. gesetzt, wenn nämlich noch ein gen. comparationis dazugetreten wäre. Ἀποκαλύπτεσθαι drückt hier an sich nicht aus, daß die Herrlichkeit schon vorhanden und nur verborgen ist: es enthüllt sich für uns Alles, was noch nicht in die Erfahrung eingetreten ist, sei es schon, oder trete es erst in Zukunft in die Existenz. Doch dürfte die zu Grunde liegende Vorstellung wohl die auch in 1 Petr. 1, 4. ausgedrückte seyn, daß die Güter der ewigen Seligkeit bei Gott im Himmel sind (Theoph., Oek.), wovon die ideelle Wahrheit die ist, daß sie in der Allmacht Gottes ruhen. Ueber den Begriff der δόξα s. zu 5, 2. Εἰς ἡμᾶς und nicht ἡμῖν, in dem Sinne «so daß wir daran Theil haben.» Eine solche Ueberzeugung von der Ueberschwenglichkeit der jenseitigen Seligkeit im Verhältniß zu den Leiden dieser Zeit, wie sie P. auch 2 Kor. 4, 17. ausspricht, hat eine doppelte Bedeutung in dem Munde eines Mannes, der ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως,

das selige Leben mit Inbegriff der leiblichen Verklärung, ἀποθνήσκειν das Ausgeschlossenwerden von beiden, vgl. den Gegensatz von ἀποθνήσκειν und ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα Joh. 6, 49. 50. 51. 58. Die Mehrzahl der Ausleger erklärt entweder ἀποθνήσκειν «elend werden», ζῆν «selig seyn», oder verbindet damit, wie schon Chrys. und Theoph., die jenseitige Unseligkeit, oder versteht darunter, wie Theod., Grot., ausdrücklich die letztere (Gal. 6, 8.). Πρᾶξις vielleicht hier in dem obscönen Sinne, den es bei den Klassikern hat (Bremi zu Aeschines adv. Timarch. §. 30. 31.), oder auch nur, wie Kol. 3, 9., «die Verrichtungen.» So ganz allgemein konnte es jedoch wohl kaum der Ap. gebrauchen, auch Apg. 19, 18. scheint es eine üble Nebenbedeutung zu haben. Fr., Rück. verlangen die Bed. machinationes, molimina. Theod. erklärt: τὰ τῶν παθημάτων σκιρτήματα. — Daß der Ap. die Sünden der Sinnlichkeit hervorhebt, kann hier nicht befremden, da er es auch schon vorher K. 6, 6. 12. 7, 23. gethan, wie er denn auch 1 Thess. 4, 3. Kol. 2, 11. die Heiligung mit besonderer Rücksicht auf die Sinnlichkeit hervorhebt; um so mehr erscheint es aber motivirt, wenn der Gedanke an die leibliche Verklärung vorwaltet, in der Rücksicht auf diese hat P. auch 1 Kor. 6, 18. von der Hurerei abgemahnt *). Die Lesart τῆς σαρκός, welche cod. D E F G, It., Vulg. und die meisten lat. Väter nach Tert. haben, muß also um so mehr als Glossem erscheinen.

V. 14. Der Uebergang ist so zu denken: die Forderung der Fleischestriebe durch den Geist zu tödten, setzt ein ἄγεσθαι πνεύματι voraus, dieß ἄγεσθαι πνεύματι ist nur das Dokument der Kindschaft. Ἄγεσθαι wie Gal. 5, 18. gebraucht, von jenem innern Antriebe, von dem auch das θανατοῦν V. 13. ausgeht; andererseits findet ein solches ἄγεσθαι auch von Seiten der

*) Was will die Bemerkung von Baumgarten-Crusius in seiner bibl. Theol. S. 361.: „Mit jener Bed. von σάρξ steht die von σῶμα bei P. in keinem Zusammenhange. Dieses Wort bedeutet Persönlichkeit, Leben überhaupt (?): Röm. 8, 10. nur durch das Prädikat θνητόν das von der Sünde beherrschte. Vom Leib als Sitz der Sünde ist denn bei ihm gar nicht die Rede" —?

ἐπιθυμία statt 2 Tim. 3, 6. *Υἱός θεοῦ* von *τέκνον θεοῦ* insofern verschieden, als es bestimmter das mündig gewordene Kind bezeichnet, wie der Zusammenhang von Gal. 4, 1—6. zeigt, weßhalb auch Christus nicht *τέκνον*, sondern immer nur *υἱὸς θεοῦ* heißt. *Υἱός θεοῦ*, von einem Christen gebraucht, ist seiner tiefsten Beziehung nach der von Gott Geborene, daher auch seines Wesens Theilhaftige, Joh. 1, 13. 1 Joh. 3, 9. 1 Petr. 1, 23., daher hier das Getriebenwerden vom Geiste Gottes als Zeichen der Kindschaft — Kinder müssen des Vaters Geist besitzen; damit ist denn verknüpft der Besitz der väterlichen Liebe und der kindlichen Vorrechte, auf diese Liebe weist V. 15., auf die Vorrechte V. 17. hin. *Οὗτοι* steht nachdrucksvoll und ausschließend: «diese und keine Anderen.»

V. 15. Liebreiche Voraussetzung, daß die römischen Gemeindeglieder in sich selbst das Zeugniß der Kindschaft tragen werden. Wer durch das äußere Gesetz zum Guten getrieben wird, steht unter einem fremden Willen, ist mithin Knecht; da er das Gesetz nicht in seinen eigenen Willen aufgenommen, liebt er es nicht, fühlt es als eine Last (Apg. 15, 10.), übertritt es vielfach, fürchtet die Strafe, und da Furcht schwach macht, wird er auch kraftlos. Dagegen ist die Liebe das Princip der Freiheit. In der Liebe macht das Kind mit Freiheit den Willen des Vaters zu dem seinigen, erfüllt ihn daher mit Leichtigkeit und fürchtet nicht; so heißt es 2 Tim. 1, 7., daß die Christen empfangen haben den Geist der Liebe, der Kraft und der — von innen heraus wirkenden — Zucht. — *Πνεῦμα* von Grot., Heum., Mich., de W. als affectus, als subjektive Geistesrichtung aufgefaßt, wie Eph. 4, 23. Gal. 6, 1. (de W. vergleicht auch 2 Kor. 4, 13. Röm. 11, 8. 2 Tim. 1, 7.), aber das *πν. υἱοθεσίας* kann doch kein anderes, als das V. 14. erwähnte *πν. θεοῦ* seyn, vgl. auch V. 16. *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*; *πν. υἱοθ.* nun muß der Gottesgeist seyn, der in Folge der *υἱοθ.* ertheilt wird, oder in welchem sich das Kindseyn, das Adoptirtseyn offenbart — nicht, wie Rück. will, der die Adoption wirkt, denn nur denen, die Gott zu seinen Kindern macht, giebt er seinen Geist, Gal. 4, 6. *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τ. πνεῦμα τ. υἱοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ.* Entsprechenderweise würde daher *πν. δουλείας* heißen der Gottesgeist, in

welchem sich der Knechtessinn ausspricht: hier entstanden nun aber dogmatische Bedenken. Schon Chrys. klagt über die Schwierigkeit des Ausspruchs, da ja der Geist nach Joh. 7, 39. vor Christi Zeit überhaupt noch nicht vorhanden gewesen; auf der andern Seite nahmen orthodoxe Theologen, welche den Geist der alt- und neutestamentlichen Oekonomie ganz identificirten, daran Anstoß, daß der Gottesgeist im A. T. nur die Furcht bewirkt haben sollte, und Cocc. bemerkt, daß dieß nicht den vorherrschenden Charakter des Geistes im A. T. ausdrücke, sondern nur eine der mancherlei Wirkungen desselben, da ja auch im A. T. der Geist des Glaubens und der Rechtfertigung gewirkt habe. Fr. bringt hier wieder auf Grund der Prosopopöie (s. oben S. 366.) einen doppelten genius herein (so auch 11, 8.), einen Genius der Knechtschaft und einen Genius der Kindschaft; Gott habe, als er das Gesetz gegeben, zugleich einen Genius des Schreckens in die Juden fahren lassen. Spricht P. wirklich von einem zweimaligen Empfangen des Geistes — in welchem Falle man die Mehrzahl der Gemeinde als Judenchristen zu denken geneigt wäre (vgl. Erasm. paraphr. und Wolf) — so hätte man sich über das πν. δουλείας so zu erklären wie Aug. (quaest. 55. in Ex. l. II.): quia eodem spiritu Dei, id est digito Dei, quo lex in tabulis lapideis conscripta est, timor incussus est eis, qui gratiam nondum intelligebant, ut de sua infirmitate atque peccatis per legem convincerentur, et lex illis fieret paedagogus (vgl. Petr. Martyr, Calv.)*). Berücksichtigt man aber die Stellung von

*) Freilich macht diese Fassung Bedenken, wenn man den Charakter der knechtischen Gesetzerfüllung so faßt, wie Aug. de spir. et litt. c. 13.: quicunque faciebant, quod lex iubebat, non adiuvante spiritu gratiae, timore poenae faciebant, non amore iustitiae, ac per hoc coram Deo non erat in voluntate, quod coram hominibus apparebat in opere, potiusque ex illo rei tenebantur, quod eos noverat Deus malle, si fieri posset impune, committere. Die knechtische Furcht fürchtet also nicht sowohl die Sünde, als die Strafe, weßhalb Grot. auf diese alttestamentl. Furcht das Wort des Arist. anwendet: χείρους δὲ, ὅσοι οὐ δι' αἰδῶ, ἀλλὰ διὰ φόβον αὐτὸ δρῶσι καὶ φεύγοντες οὐ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ λυπηρόν. Konnte

πάλιν, welches nicht mit ἐλάβετε verbunden, so erscheint als vorzüglicher, mit Bisc. zu dem ersten ἐλάβετε hinzuzudenken: sicut olim Israelitae, so daß sich auch dieses ἐλάβετε, welches nachher nur rhetorisch wiederholt wird, auf den Zeitpunkt des Empfangens des Geistes Christi bezieht. Der Sinn wäre dann dieser (Mey., de W.*)): «Ihr habt, als ihr den christlichen Geist empfinget, nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, so daß abermals Fürchten herrschen müßte, wie dieß in der alttestamentlichen Oekonomie der Fall war; sondern der Gottesgeist, den ihr empfangen habt, ist ein solcher, in welchem sich das Kindesverhältniß offenbart.» So heißt es auch 2 Tim. 1, 7.: οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πν. δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως κ. ἀγάπης κ. τ. λ. Uebrigens ist dieser knechtische Geist gewiß nur als der allgemeine Charakter der Mitglieder des A. B. angegeben; so wie in Christen Zeiten eines knechtischen Verhältnisses zu Gott vorkommen, so drückt sich andererseits bei Psalmisten und Propheten das Gefühl des Kindesverhältnisses aus Ps. 16, 2. 5. 6. 18, 2. Ps. 23. Ps. 73, 26. Ps. 103.

Υἱοθεσία bei den Griechen die Annahme von Sklaven, Anverwandten an Kindes statt, genau in diesem Sinne It., Vulg. spiritus adoptionis filiorum, ebenso Pesch. und alle älteren Interpreten, vgl. bes. Er. und Grot., Luth. aber hat es V. 23. Gal. 4, 5. Eph. 1, 5. Kindschaft übersetzt, und hier ebenso «einen kindlichen Geist»; so haben denn nun auch neuere Erklärer angenommen, daß υἱοθεσία geradezu

---

solche Furcht eine Wirkung des Geistes Gottes seyn? Die Scholastik unterschied timor mundanus, servilis, initialis, filialis, und Hugo a St. Vict., welcher den timor servilis nicht anders faßt, als Grot., rechtfertigt dann denselben folgendermaßen als effectus des Geistes Gottes: servilis est, qui prohibet manum a malo opere, retenta mala voluntate — bonus est (idem ille timor), bonum habens effectum, cohibere a malo opere, hoc autem quod mala voluntas remanet, non est ex ipso, sed ex hominis vitio.

*) Fr. läßt den Dr. de W., ex operosis aliorum commentariis leves commentariolos raptim et inconsiderate conscribere solitum, wegen dieser Erklärung hart an, und muß wohl nicht beachtet haben, daß er damit zugleich den Superint. Meyer trifft.

die Stelle des nur in der kirchlichen Gräcität gebräuchlichen *υἱότης* vertrete, Mich., K. Chr. Tittmann Opusc. S. 387., Koppe, Winer, Usteri zu Gal. 4, 5., Rück. Dagegen paraphrasirt noch Seml. genau: **ut sciatis, jus et beneficium filiorum vobis competere**, ebenso halten die strengere Bed. fest Fr., Mey., Olsh., Harleß zu Eph. 1, 5. Da an keiner der betreffenden Stellen die Bed. «Kindesannahme» unpassend ist, da nach der neutestamentl. Lehre das Primäre unserer Kindschaft der göttliche Beschluß ist, uns in Christo als Kinder anzunehmen (Eph. 1, 5. 6. 11. Röm. 8, 29. Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 1.), so ist kein Grund vorhanden, von dieser genaueren Bed. abzugehen. — *Ἐν ᾧ*, wie auch Luth. übersetzt, durch welchen (1 Kor. 12, 3.). *Κράζω*, die laute Rede im Gegensatz zur schüchternen, leisen, Bezeichnung der Zuversichtlichkeit und Freudigkeit 2 Kor. 6, 11. Eph. 6, 19.*). Das *ὁ πατήρ* muß Erklärung von *ἀββᾶ* seyn; denn ebensowenig kann die Erklärung von Aug., Calv., Seml. befriedigen, wonach durch die Setzung des Vaternamens in beiden Sprachen das gemeinsame Recht der Juden und Heiden auf die Kindschaft ausgedrückt werden soll — dieser Grund paßt doch nicht für Mark. 14, 36. — als die Annahme von Erasm., Böhme, daß dadurch das Dringlichere der Bitte ausgedrückt werden soll — dann müßte, wie es sonst in der *ἀναδίπλωσις* geschieht, das Wort in einer und derselben Sprache zweimal wiederholt seyn (Matth. 7, 22.). Daß kein erklärendes *τοῦτ' ἔστι* dabei steht, kann dagegen nicht sprechen, daß es eine Erklärung sei, namentlich, wenn der aramäische Ausdruck mit der Beifügung des *πατήρ* öfters gebraucht wurde, ist das Wegfallen des *τοῦτ' ἔστι* ganz begreiflich; *ὁ πατήρ* ist auch nicht als Nominativ anzusehen, sondern die Erklärung ist unmittelbar in gleichem Kasus beigegeben (Winer §. 29.). Es fragt sich nun, wodurch war dem Ap. das Wort *ἀββᾶ* so bedeutsam geworden, daß er sich weder hier, noch Gal. 4, 6.

*) Der Vatername in Gebeten im A. T. ungebräuchlich, Orig. de orat. c. 22.: *ἄξιον ἐπιμελέστερον ἐπιτηρῆσαι τ. λεγομένην παλαιὰν διαθήκην, εἰ ἔστι που εὑρεῖν ἐν αὐτῇ εὐχὴν τινος λέγοντος τ. θεὸν πατέρα· ἐπὶ γὰρ τ. παρόντος κατὰ δύναμιν ἐξετάσαντες οὐχ εὕρομεν.*

damit genügen ließ, bloß den griech. Ausdruck zu gebrauchen? — Denn daß sich bei Mark. 14, 36. dieselbe Erscheinung findet, kommt hier weniger in Betracht, da gerade Markus die Eigenthümlichkeit hat, signifikante Worte des Herrn in der aramäischen Sprache zu berichten. Wenn Fr. als Grund anführt, dadurch, daß Christus zuerst in seinen Anreden an Gott statt des sonst gebräuchlichen ὁ θεός das vertrauliche אבא gebraucht habe, sei es geschehen, daß dieses Wort **hominibus christianis augusta et sacrosancta vox videretur**: so ist zu entgegnen, daß, wenn das ἀββᾶ von Christi eigenen Reden her den Christen so bedeutsam geworden wäre, man erwarten müßte, daß schon die Evangelisten — Markus kommt aus erwähntem Grunde nicht in Betracht — in die Reden Jesu immer oder wenigstens öfter ἀββᾶ statt ὁ πατήρ aufgenommen haben würden; mit Ausnahme jener einen St. des Markus führen sie aber nur das Griechische an Matth. 11, 25. 26. 26, 39. Luk. 10, 21. 22, 42. 23, 34. 46. Joh. 11, 41. 17, 1 u. ö. So bleibt denn die größere Wahrscheinlichkeit der Ansicht, daß manche aramäisch redende Judenchristen — vielleicht auch eben nur Paulus — aus demselben Grunde nicht so gern das bloße ὁ πατήρ sagten, aus welchem Luth. nicht bloß «Vater», sondern «lieber Vater» übersetzt hat, weil nämlich das hebräische ἀββᾶ kindlicher klang. Der Dr. Fr. hält diese Meinung für **fromme nugae** *).

V. 16. Συμμαρτυρεῖ von It., Vulg., Pesch. im Sinne des **simplex** übersetzt, und so auch von den lat. Vätern erklärt, nur Vigil. Taps. hat **contestatur** (s. Sabbat.); unrichtig aber giebt Corn. a Lap. an, daß die Griechen es als **simplex** gefaßt hätten. Zu K. 2, 15. wurde erwiesen, daß das comp. keinesweges bloß die Bed. **una testari** hat,

*) Wie dieser Ausspruch des 15. V. einerseits als Beweis dafür angesehen werden darf, daß wir die Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, welche das N. T. lehrt, nicht im pantheistischen Sinne als unterschiedslose Einerleiheit anzusehen haben, so ist er andererseits auch gegen einen den Menschen- und Gottesgeist abstrakt trennenden Deismus gerichtet, welcher weder durch unmittelbare Gewißheit dem Gefühl, noch dem Denken durch mittelbare Erkenntniß ein reales Theilhaben am Geiste Gottes zugesteht.

daß es auch im Sinne mit dem bloßen μαρτυρεῖν übereinstimmen könne. An vorliegender St. läßt sich jedoch die Bed. una testari festhalten, und es erscheint, wenn man sie festhält, unter den verschiedenen Beziehungen, welche die Ausleger dem σύν geben, diejenige als die beste, nach welcher die μαρτυρία des Geistes in dem vorhererwähnten kindlichen Gebete gefunden wird, welches ja eben nach V. 15. ein Ausfluß des heil. Geistes ist, und durch welches die Ueberzeugung unseres Geistes *) noch verstärkt wird, die uns schon der Glaube an das Wort Gottes in Betreff unserer Kindschaft gegeben (Chrys. **), Mel., Schlicht., de W.); wäre die Uebersetzung des αὐτό von Erasm., Luth. durch idem grammatisch richtig, so würde sie sich an diesen Sinn gut anschließen. Bedenklich macht nur die asyndetische Anreihung dieses Satzes, statt deren man bei der erwähnten Erklärung eher ein οὖν erwarten sollte. Erscheint dieß Bedenken stark genug, so muß man dabei bleiben, auch hier das comp. im Sinne des simpl. zu fassen, wie Luth., Beza, Mel., Cal., Crell, Grot. Und in welcher Weise äußert sich dieses Zeugniß des Geistes? Einstimmig finden es Katholiken, Protestanten und Enthusiasten in dem Gefühl des Friedens (Phil. 4, 7.), in einer gewissen dulcedo — Spener: «aber hievon kann wenig geredet werden, denn Niemand versteht es, als wer es fühlt. Es ist ein neuer Name, welchen Niemand kennt, als der ihn empfähet» (Offenb. 2, 17.). Es tritt aber der Protestantismus dem Enthusiasten entgegen, welcher dieses Gefühl von der objektiven Basis loslöst, und dem Papisten, welcher ihm die absolute Gewißheit abspricht. Im Gegensatze zu den Inspirirten und Schwärmern wird bestimmt, daß es nicht ἄμεσον sei, sondern ἔμμεσον ***). Gegen die

*) Doch bemerken die griech. Ausleger ausdrücklich, daß πνεῦμα ἡμῶν nicht der menschliche Geist, sondern das χάρισμα im Christen sei.

**) Chrys. sehr gut: οὐ γὰρ ἀπὸ τ. φωνῆς ἰσχυρίζομαι μόνον, φησίν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τ. αἰτίας, ἀφ᾽ ἧς ἡ φωνὴ τίκτεται; noch deutlicher liege dieser Gedanke in Gal. 4, 6.

***) Wie Cal. sagt: Quod mediante verbo fit. Quamvis enim in verbo dei non habeantur propositiones singulares de hoc vel illo individuo, tamen sub universalibus propositionibus indubitato quisque subsumere potest, et concludere infallibiliter, applicatione ad

kath. Kirche, welche ausdrücklich auch im conc. Trid. sess. 6. c. 9. das Anathema gegen die certitudo gratiae ausspricht, und als deren Vertreter Bellarmin das Bedenken erhebt, daß — möge man nun das Zeugniß in das Gebet setzen, oder auch in das experimentum cujusdam suavitatis et pacis internae — die Erfahrung hinlänglich lehre, es könne hier nicht von einer certitudo, sondern nur von einer conjectura moralis die Rede seyn, insofern ja auch Sünder und Ketzer das Vaterunser beten oder den Frieden zu besitzen meinen: gegen diese Instanz beruft sich Gerhard auf die Selbstgewißheit der Wahrheit *). — Als eigenthümlich ist noch die Meinung des Ambr. zu erwähnen, welcher das Zeugniß des Geistes in die durch ihn gewirkten entsprechenden guten Werke setzt: spiritus dei testimonium dat, dum manet in nobis — dignam vitam huic voci (?) exhibeamus, aber worin sich das Zeugniß äußere, das muß man doch aus dem Kontext entnehmen, und eine Beziehung auf den Wandel ist durch denselben nicht indicirt **).

---

sese facta: et quod inde percipimus experimentum in corde, tanquam fructum verbi, quod spiritus et vita est, et potentia Dei ad salutem omni credenti Joh. 6, 63. Röm. 1, 16., non est conjecturale tantum, sed infallibile.

*) Er sagt in den loc. theol. T. VII. S. 109.: hypocrisis et perversitas aliorum vere piis et in Christum credentibus nequit esse fraudi. Qui aguntur spiritu dei, illi certe impulsum istum sentiunt. Qui vere in Christum credunt, illi se credere sciunt. Qui spiritu sancto obsignati sunt, illi certe summum hoc donum ac bonum agnoscunt. Hypocritae imitantur etiam externa opera piorum, absit tamen, ut propter ea dicamus, vere pios et in Christum credentes nescire, an opera ipsorum sint hypocritica vel in deo facta. Das Licht ist durch sich selbst klar, das wahre Denken beweist sich und Andern die Wahrheit denkend, das wahre Fühlen hat im Fühlen seines Inhalts auch die Gewißheit der Objektivität desselben.

**) Dr. Fr. hatte in seinem „Sendschreiben" an mich diese Er. aus den Rabbinen erklärt wissen wollen; in s. Präliminarien S. 73., wo er diese Andeutung ausführt, bringt er die Erklärung zu Tage, daß die Fürbitte des heil. Geistes im Himmel vor dem Throne Gottes geschehe: „man denke an erhabene Scenen, wo Gott auf seinem Throne sitzt, die himmlischen Mächte sich ehrfurchtsvoll vor ihm neigen und ihre Wünsche nur durch Geberden kund geben." Die entgegengesetzte gangbare Ansicht von dem Zeugnisse des Geistes Gottes im Herzen nennt er dort

V. 17. Ueberleitung zu der Aussicht auf die vollkommene Theilnahme an den Wirkungen der Erlösung. *Κληρονόμος* von Christus selbst gebraucht Hebr. 1, 2. und von den Gläubigen Röm. 4, 14. Gal. 3, 29. 4, 7. Tit. 3, 7. Hebr. 6, 17. Jak. 2, 5. bezeichnet in keiner dieser Stellen den Erben im vollen Sinne, d. i. denjenigen, der durch den Tod eines Andern in den Besitz gelangt, ist aber auch nicht ganz gleich mit «Besitzer», sondern Theilnehmer an den väterlichen Gütern, so daß man, wenn man den Vergleich streng festhalten will, mit Mey. an Luk. 15, 12. erinnern kann, wo der Vater noch bei seinem Leben die Güter an seine Kinder vertheilt, vgl. Bleek zu Hebr. 1, 1. Vermöge ihrer substantiellen Einheit mit dem Vater treten die Kinder auch in die Gemeinschaft mit dem Besitthum des Vaters, das römische Recht faßte sie als Fortsetzer der Persönlichkeit des Vaters auf. Die Herrlichkeit des Erbes wird einerseits dadurch bezeichnet, daß es das Besitzthum Gottes, andererseits, daß es das Besitzthum des Erstgeborenen ist. Nach dem römischen Recht war das Erbe des Erstgeborenen nicht größer, als das der übrigen Kinder, damit stimmt die neutestamentl. Darstellung überein, nach welcher die Erlöseten Christo gleich werden (V. 29.) *), womit denn auch, was Christi Eigenthum ist, das ihrige wird 1 Kor. 3, 21—23. Joh. 17, 22. In dem Miterben darf daher auch nicht das Moment hervorgehoben werden, daß Christus der eigentliche Erbe sei, der sein Erbe an die andern Gotteskinder vertheile; das Erbe erhalten sie als Adoptivkinder, und durch Christum ist es nur insofern vermittelt, als er ihnen «die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden» Joh. 1, 12. Wie nun die App. bei Erwähnung des gleichen Leidens mit Christo zu dem Hinblick auf die gleiche Verherrlichung überleiten, so hier umgekehrt von dieser auf die Nothwendigkeit der Theilnahme an den Leiden 2 Tim. 1, 11. 1 Petr. 4, 23. 5, 1., indeß hatte der Ap. wohl auch die bewußte Absicht, einige

---

„ungereimt", er ist jedoch, wie es scheint, zur Einsicht in die Ungereimtheit seiner eigenen gekommen und hat in s. Komment. dieselbe aufgegeben.

*) Fr. in einer Abhandlung in den Opusculis Fritzschiorum S. 143. entwickelt die Gründe, warum anzunehmen, daß der Ap. hier und Gal. 4, 7. im Hinblick auf das römische Erbrecht geschrieben habe.

Worte zur Beruhigung über die harte Trübsal in der Zeit für die Christen einzufügen. Ἵνα nach Mey., Fr., de W. abhängig von συμπάσχομεν «wenn das Mitleiden den Endzweck hat, auch mit ihm verherrlicht zu werden»; besser möchte es seyn, ἵνα von συγκληρονόμοι δὲ τοῦ Χριστοῦ abhängig zu denken, im Sinne von ὥςε, so daß die Bedingung des Nachdrucks halber vorangeschoben ist.

2) V. 18—27. Dieses Erbe wird alles Leiden weit überwiegen, und muß mit unerschütterlicher Hoffnung von uns erwartet werden.

V. 18. Ueber λογίζομαι s. zu 3, 28. Ὁ νῦν καιρός nicht, wie 3, 26., die Periode des Eintritts des Messias, sondern, wie ὁ αἰὼν οὗτος, im Gegensatz der zukünftigen Weltordnung. Μέλλουσα vorangestellt, wie Gal. 3, 23. und δοκοῦντα 1 Kor. 12, 22., um des Nachdrucks willen, doch könnte es auch bloße Trajekt. seyn, vgl. ἐν τοῖς οὖσι νόμοις κυρίοις (Demosth. ed. Reiske S. 486, 10.). Οὐκ ἄξια bildet Einen Begriff = ἀνάξια, indem nämlich ἄξιος auch absolut ohne Gen. der Vergleichung gesetzt wird (Thuk. 1, 142. 8, 106.). Πρός «im Hinblick auf», daher auch Bezeichnung des Maaßstabes, nach welchem eine Vergleichung gemacht wird, Win. §. 51. h., vielleicht hier zur Vermeidung des doppelten Genit. gesetzt, wenn nämlich noch ein gen. comparationis dazugetreten wäre. Ἀποκαλύπτεσθαι drückt hier an sich nicht aus, daß die Herrlichkeit schon vorhanden und nur verborgen ist: es enthüllt sich für uns Alles, was noch nicht in die Erfahrung eingetreten ist, sei es schon, oder trete es erst in Zukunft in die Existenz. Doch dürfte die zu Grunde liegende Vorstellung wohl die auch in 1 Petr. 1, 4. ausgedrückte seyn, daß die Güter der ewigen Seligkeit bei Gott im Himmel sind (Theoph., Oek.), wovon die ideelle Wahrheit die ist, daß sie in der Allmacht Gottes ruhen. Ueber den Begriff der δόξα s. zu 5, 2. Εἰς ἡμᾶς und nicht ἡμῖν, in dem Sinne «so daß wir daran Theil haben.» Eine solche Ueberzeugung von der Ueberschwenglichkeit der jenseitigen Seligkeit im Verhältniß zu den Leiden dieser Zeit, wie sie P. auch 2 Kor. 4, 17. ausspricht, hat eine doppelte Bedeutung in dem Munde eines Mannes, der ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως,

ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θανάτοις πολλάκις. (2 Kor. 11, 23.) gewesen war. In begeisterter Rede wenden auch die Martyrer von Lyon diesen Spruch auf sich an, Eusebius h. e. V, 1.*). — Da die Vulg. ἄξια hier durch condignae übersetzt, so gab dieser Ausspruch der evang. Kirche eine passende Beweisstelle gegen das meritum condigni der guten Werke des Wiedergeborenen; wenn Bellarmin dagegen einwandte, die passiones seien nicht condignae mit Rücksicht auf ihre Substanz, weil sie nur so kurz dauerten u. s. w., wohl aber ex caritate, so wurde von Gerhard mit Recht erwiedert: die caritas lasse sich von dem Werke selbst nicht so trennen, sondern sei die Seele desselben (loc. theol. T. VIII. S. 91 ff.).

V. 19. Welches der durch γάρ bezeichnete Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sei, wird richtig schon von Orig., Chrys., Oek. angegeben: die Größe der Herrlichkeit erweist sich daraus, daß sogar die κτίσις die Offenbarung der Gottessöhne erwartet. Hier nun denkt sich allerdings der Ap., wie Kol. 3, 4. und 1 Joh. 3, 1. 2., die Verherrlichung der Christen als eine Entwickelung, nämlich als ein in actu Kommen, was potentia schon jetzt in ihnen vorhanden ist; scheinbar ähnlich ist der Ausdruck ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Petr. 1, 7., der jedoch nach 2 Thess. 1, 7. und Apg. 3, 21. erklärt werden muß. Das ἀπό in ἀπεκδέχεσθαι, so wie in ἀποκαραδοκία bezeichnet emphatisch das Abharren, «welches», wie Tittmann de synonym. N. T. S. 106. 231. richtig bestimmt, «bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleibt»; daß dieses Moment darin liege, dafür spricht hier das δι' ὑπομονῆς **). Rhetorischerweise wird die Empfindung, mit welcher

*) Bernhard. de convers. ad Cleric. c. 30.: non sunt condignae passiones hujus temporis ad praeteritam culpam, quae remittitur, ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur, ad futuram gloriam, quae promittitur nobis.

**) Ueber ἀποκαραδοκία (abgeleitet von δέχομαι, δέκω, δοκεύω „auffassen", daher „beobachten") s. Tittmann S. 106., Hemsterhuys opuscc. ed. Gall. I. Opuscc. Fritzschior. S. 150 f. Oek. zu Phil. 1, 20. hatte schon richtig erklärt: ἀποκαραδοκίαν φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεύει κ. περισκοπεῖ; Luth. drückt die Emphasis so aus: „das ängstliche Erwarten."

der Mensch erwartet, selbst zum Subjekt gemacht, wie 1 Petr. 3, 20. ὅτε ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἀπεξεδέχετο. Zu bestimmen, was κτίσις bedeute, wurde lange Zeit als eine schwierige Aufgabe der Exegese angesehen; jetzt sind die Ausleger der verschiedensten Richtungen zu demselben Resultat gekommen. Von den Schriften, in denen sich die Geschichte der Auslegung findet, genügt es, auf die sehr fleißige, aber bei aller Ausdehnung doch nicht genau veranschaulichende, Zusammenstellung bei Reiche zu verweisen II. S. 207., bei welchem sich auch S. 184. die sehr zahlreichen Abhandlungen angeführt finden. Ἡ κτίσις bedeutet zunächst alles Geschaffene, noch bestimmter drückt diesen Begriff πᾶσα ἡ κτίσις V. 22. aus. Mit näherer Bestimmung, entweder durch einen ausdrücklichen Zusatz, wie 1 Petr. 2, 13., oder auch durch den Kontext, kann dann κτίσις und auch πᾶσα ἡ κτίσις zur Bezeichnung der Menschenwelt gebraucht werden, Mark. 16, 15. Kol. 1, 23. Da nun hier der κτίσις menschliche Empfindung beigelegt wird: ἀπεκδέχεται, συστενάζει, συνωδίνει, so haben Viele geglaubt, unter κτίσις hier menschliche Subjekte verstehen zu müssen. Schon der älteste Ausleger des Römerbr., Orig., erklärt creatura durch den Beisatz rationalis und versteht darunter zunächst mit Vergleichung solcher Stellen, wie 2 Kor. 5, 2. Phil. 1, 23., den Ap. selbst, welcher seinem geistigen Theile nach über alles Irdische erhaben ist, aber doch noch dem äußern Menschen nach der Vergänglichkeit unterworfen, bis daß die Gemeinde der Gotteskinder gesammelt seyn und dann auch ihm ein Antheil an ihrer Herrlichkeit zufallen wird; weiter dehnt er indeß den terminus auch auf die Sternseelen und Engel aus, die ebenfalls noch der Vergänglichkeit insofern unterworfen sind, als sie in dieser vergänglichen Welt im Dienste der Menschen wirken müssen (anders περὶ ἀρχῶν 1, 7.). Auch Aug. in den propositt. ad ep. ad Rom. 53. (ed. Ben. T. III.), in Ps. 118. (T. IV.), ad Oros. S. 437. (T. VIII.), auch quaest. 67., versteht unter der Kreatur den Menschen, insofern er noch nicht an der Erlösung Antheil hat*). Eine

*) Ueber seine Auffassung ist öfters falsch berichtet worden. Daraus, daß der Mensch Mikrokosmus ist, folgert er, daß ihm die Benennung

ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θαν… …hſt den Sprachge-
11, 23.) geweſen war. In begeiſt… …, ſind auf die Mei-
Martyrer von Lyon dieſen Spr… …nzelne Klaſſe von
h. e. V, 1.*). — Da die … …: 1) die wiederge-
dignae überſetzt, ſo gab … …e Socinianer und Armi-
eine paſſende Beweisſtell… …minus καινὴ κτίσις zur
guten Werke des Wie… …enchriſten (Cleric., Röſ-
gen einwandte, die … …arauf beriefen, daß die heidniſchen
ſicht auf ihre Sp… …uden Neugeſchaffene genannt wurden,
wohl aber ex… …liche Volk (Findeiſen, Böhme, Gersdorf),
wiedert: die … …nach dem rabbiniſchen Sprachgebrauch das jüd. Volk Ge-
nen, ſonde… …genannt wurde, 4) die Judenchriſten (Gockel),
… weil der früher vom jüd. Volk gebrauchte Ausdruck ἡ κτίσις
han… Benennung der Judenchriſten geblieben ſei, 5) die Heiden
… (Lightfoot, Knatchbull, Locke, Hammond, Wetſt.,
Seml., Schleierm. und nach ihm Uſteri in den 3 erſten
Aufl.). Indem wir eine größere Anzahl willkürlicher Erklä-
rungen, welche Flatt und Reiche aufführen, ganz übergehen,
da ſie ohne allen Grund ſind, ſchenken wir nur dieſer letzte-
ren einige Aufmerkſamkeit. Zu ihrer ſprachlichen Rechtferti-
gung würde man nicht einmal die Nachweiſung nöthig haben,
daß die Rabbinen den Terminus בְּרִיָּא ſchlechthin von den
Heiden gebrauchten: ſo wie der Ausdruck κόσμος in specie
von der ungläubigen Welt gebraucht wurde, hätte vielleicht
auch κτίσις in dieſem Sinne geſetzt werden können — wie-
wohl ein ſolcher Sprachgebrauch unnachweislich iſt. Was die

---

creatura zukomme, er begreift auch die Chriſten mit unter dem Ausdruck, inſofern ſie in die letzten Worte von K. 7, 25. einſtimmen müſſen und der Sinnlichkeit dienen; aber der Chriſt iſt nicht tantummodo creatura, wie der Ungläubige, und inſofern bezieht er den Ausſpruch vorzugsweiſe auf die ungläubige Menſchheit. Es iſt daher auch nicht ganz richtig, wenn von Reiche, Mey. folgende Ausleger der neuern Zeit als übereinſtimmend mit Aug. angeführt werden: Turretin, Keil, Döderl., Heum., Ammon, Vater u. a. Heum., den Mey. mit nennt, will dieſes von den Leibern der verſtorbenen Heiligen erklärt wiſſen, Keil denkt an die fragilitas corporis humani, welche allen Menſchen be-ſchwerlich ſei u. ſ. w. Auch die Ausleger der älteren Zeit, Anſelm, Thomas, Hugo a St. Vict., weichen inſofern von Aug. ab, als es ſcheint, daß ſie nicht insbeſondere an die Heiden gedacht haben.

'angt, so war die damalige Heidenwelt bei dem Ver-
'erlichen Institute und dem Hinschwinden des alten
'ösen Glaubens je länger je mehr von einer Sehn-
'ı vollkommneren Zustande, nach einem golde-
riffen worden, welcher Virgil in seiner
'ollio den Ausdruck lieh:

..vexo nutantem pondere mundum
..amque tractusque maris coelumque profundum: —
Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo.

Aug. de civ. dei spricht davon, daß zu seiner Zeit sich ein dumpfes Gefühl des herannahenden Unterganges der alternden Welt bemächtigt habe. Zwar kannte nun die Heidenwelt selbst das Ziel ihrer Sehnsucht nicht, doch konnte der Ap. aus ihrer Seele heraus sprechen, es sei der Zeitpunkt der Verherrlichung der Kinder Gottes, wo auch sie der Verherrlichung theilhaft werden würden, eben das Ziel jenes Verlangens. Was indessen von vorn herein gegen diese Ansicht entscheidet: sollte sich der Ap. eine Theilnahme der Heiden an der Verherrlichung der Christen ohne vorangegangene Bekehrung gedacht haben? Dieß gewiß nicht; so muß er also ihre plötzliche Bekehrung am Ende der Zeit erwartet haben, wie denn die K. 11, 26. erwähnte Bekehrung Israels den Charakter von etwas Plötzlichem, Wunderbarem zu haben scheint. Doch ist nicht nur dieses nicht gewiß, sondern der von der Bekehrung der Heiden ebendaselbst V. 25. gebrauchte Ausdruck scheint das Plötzliche sogar auszuschließen. Und warum hätte dann P. das punctum saliens, die Bekehrung, übergangen und sich so ausgedrückt, daß man fast nur an eine unvermittelte Theilnahme an der Herrlichkeit der Christen denken kann? Es kommt dazu, daß die Ausdrücke *ματαιότης* und *φθορά* sich nicht wohl rechtfertigen, wenn sie entweder auf die moralische Verderbniß oder auf die fragilitas der Heidenwelt bezogen werden.

Diese Ausdrücke, wie überhaupt die ganze St., rechtfertigen sich am befriedigendsten bei der Erklärung der *κτίσις* von der leblosen Natur; sie findet sich schon im höchsten Alterthum bei Irenäus adv. haeres. IV. 31. 33., Ambr. Hexaëm. 4., Hilarius de trin. XII., in dem mit dem Namen des Ambrosiaster bezeichneten Kommentar des Hilar.,

bei Chrys., Erasm., den Reformatoren, bei allen neuesten Interpreten, und auch Usteri kehrt in der 4. A. zu ihr zurück. Die Prosopopöie, daß der Natur Sehnen, Erwartung zugeschrieben wird, kann bei einem Schriftsteller wie P., dessen Ausdruck so häufig poetischen Charakter annimmt — man vergleiche nur den Schluß dieses Kap. und von 1 Kor. 15. — nicht im mindesten auffallen, und es hätte gar nicht der Anführung solcher alttestamentlicher Beispiele wie Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. bedurft. — Schon die St. 1 Mos. 3, 17. 18. weist auf einen Zusammenhang zwischen dem Reiche der Natur und dem, welcher einerseits zu ihr gehört, andererseits ihr zum Gebieter gegeben wurde, auf ein Mitleiden der Natur mit dem Menschen hin. Es ist von neueren Philosophen die Natur der äußere, zweite Leib der Menschen genannt worden: so wie der geistig durch die Sünde herbeigeführte θάνατός sich im Leibe geoffenbart hat, so hat er auch den äußeren Leib, die Natur, afficirt. Est arcana quaedam, sagt Clericus, cognatio et consensus, quem habent cum homine res universae*). In idealen Bildern weisen die Propheten darauf hin, daß die geistige Harmonie, die mit dem Messias in die Welt kommen werde, auch in Erscheinung treten werde im Gebiete der äußern Natur, Jes. 5, 11 ff. 65, 25. Zahlreiche rabbinische Aussprüche zeigen, daß die Lehre von einem חִדּוּשׁ עוֹלָם zur Zeit des Messias jüdisches Dogma war: es finden sich die Stellen bei Schöttgen hor. hebr. II. 62 ff. 171., Bertholdt Christol. Jud. S. 214 ff., und gröbere Ausmalungen bei Corrodi Geschichte des Chiliasmus I. S. 368 ff., Eisenmenger Entdecktes Judenthum II. S. 826 ff. Von des Erlösers eigenen Aussprüchen könnte man, obwohl nicht mit Sicherheit, hieher ziehen Matth. 19, 28. Luk. 22, 16. 18. Matth. 24, 35. Eine Veränderung des σχῆμα der gegenwärtigen Welt spricht P. auch 1 Kor. 7, 31. aus, auch 2 Petr. 3, 13. und Offenb. 21, 1 ff. gehört hieher. Im Einklang mit diesen Stellen führt auch, was der Ap. von der leiblichen Verklärung des Menschen sagt, darauf hin, daß bei der großen endlichen Katastrophe

*) Chrys.: καθάπερ γὰρ τιθήνη παιδίον τρέφουσα βασιλικόν, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινομένου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτὴ συναπολαύει τ. ἀγαθῶν, οὕτω κ. ἡ κτίσις.

der Planet, welcher dem Menschengeschlecht zur Erziehung diente, und dessen Geschichte schon bisher in die Geschichte der Menschheit verwoben war, auch der Schauplatz des vollendeten Gottesreiches zu seyn bestimmt ist. Die Vernünftigkeit dieser so großen Idee zu untersuchen und resp. zu rechtfertigen, ist nicht dieses Ortes, und wird nicht ohne tiefe Einsicht in das Wesen der Natur selbst möglich seyn *).

---

*) Wir machen nur darauf aufmerksam, daß die Philosophie auch noch in der neuesten Zeit ebensowohl zur Vertheidigung, als zur Widerlegung jener Idee aufgetreten ist. Am öftesten hat mit ergreifendem Ernst von dem Eindringen der Disharmonie, „der Willkür", in das Reich der Natur Steffens gesprochen, und auch neuerlich wieder in seiner Religionsphilosophie II. Th. S. 65. in dem Abschnitte „über das Böse in der Natur." Ferner kann verglichen werden, wie sich Pabst in den Januskópfen S. 81 f. in der Antwort auf die von Rosenkranz (in der Rec. von Kreuzhage) in den Berliner Jahrb. 1832. Nr. 113. erhobenen Fragen über diesen Gegenstand geäußert hat; endlich finden sich auch schöne Gedanken in dem Dialoge des geistreichen Franz Hemsterhuys Alexis ou sur l'age d'or in den Oeuvres philos. T. II. und in Lange Vermischte Schriften Th. I. Blicken wir auf die Empirie, so tritt uns in den Eingeweiden der Erde, in jenen riesenhaften, abschreckenden Gebilden einer untergegangenen, weniger vollkommenen Welt das Zeugniß entgegen, daß schon unsere jetzige Welt mit ihren Gebilden die Verklärung einer früheren ist, aber auch über die Erzeugnisse der vorliegenden Natur vernehmen wir von einem großen Kenner und Liebhaber der Natur das Geständniß: „Ohne leisen Mißton ist wohl keine, selbst nicht die lieblichste Form der Natur" (G. Forster Kleine Schriften Th. 3.). Vgl. damit die herbe Anklage des epikuräisch-atheistischen Lucretius de nat. rerum L. V, v. 196.:

Quodsi iam rerum ignorem primordia quae sint;
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum; tanta stat praedita culpa.

Gegen die Idee einer Naturverklärung und somit auch für die durchgängige absolute Vollendung der gegenwärtigen Natur hat sich Rosenkranz in dem Aufsatz: die Verklärung der Natur in Bauer's Zeitschr. für specul. Theol. II. Bd. S. 257 ff. (auch in Rosenkranz Studien Thl. I.) ausgesprochen und, wie man gestehen muß, Fragen und Bedenken aufgeworfen, zu deren Beseitigung bei weitem nicht ausreicht, was Männer wie Steffens, Schubert, Pabst darbieten; ruht jedoch bei Hegel die Negation der Disharmonie in der Natur auf demselben Grunde, auf welchem die Negation der Disharmonie in der Menschenwelt beruht, soll

Sehr sinnreich sagt Luth., darauf anspielend, daß die Auferstehung der Natur nur eintreten wird, wenn das rechte Pfingsten für die Kinder Gottes gekommen, nämlich die volle Geisteserndte, s. V. 23. (Sämmtliche Werke: Altenb. A. Bd. IX. S. 1415.): «Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen, dieses (das jetzige) ist sein Werkelkleid, hernach wird er einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen.» Es scheint aber Dr. Luth. zweifelhaft gewesen zu seyn, ob jene Veränderung als eine objektive gedacht werden solle, oder nur als die Veränderung des Blickes, mit dem die Seligen die Gotteswelt anschauen werden: «Wenn ein Mensch fröhlich ist, sagt er in den Tischreden K. 49. §. 2., so erfreuet ihn ein klein Bäumlein, ja ein schönes Blümlein oder Sträuchlein, wenn er aber traurig ist, so darf einer schier keinen Baum recht ansehen. Himmel und Erde werden verneuet und wir Gläubige werden allzumal ein Haufe seyn»; in demselben Sinne erklärt er sich §. 5. und in der Auslegung von Ps. 8. V. 4. Dagegen führen andere Aussprüche auf die entgegengesetzte Ansicht, so die Tischreden K. 49. §. 9.

V. 20. 21. Angabe des Grundes, warum die Natur nach einer ferneren Verklärung verlangen muß: sie ist der *ματαιότης* und, wie es im folgenden Verse heißt, der *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen. *Ματαιότης* wurde nach dem Sprachgebrauch

---

die Kategorie „der vernünftigen Nothwendigkeit" mit dem Uebel zugleich dem Bösen seine vernünftige Berechtigung in der Welt vindiciren, so kann der Christ nicht umhin, zu glauben, daß die Ansichten dieser Philosophie über die Disharmonie der Natur an ihrem *πρῶτον ψεῦδος* Antheil haben, und die wissenschaftliche Rechtfertigung der Idee des Bösen muß die des Uebels nach sich ziehen. Wenn der eben erwähnte Philosoph überdieß von den Gläubigen den Nachweis verlangt hat, wie jede species des Naturreichs werde verklärt werden, so haben diese freilich auch in dieser Beziehung nur mit Johannes zu antworten: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα*, aber sie dürfen auch an die Philosophie die Frage richten, ob diese sich denn jemals auf das Prophezeien der Geschichte eingelassen und sich nicht vielmehr mit der Rechtfertigung derselben begnügt habe? Calv.: Quaerunt arguti sed parum sobrii homines, an immortale futurum sit omne animalium genus: his speculationibus si frenum laxetur, quorsum tandem nos abripient? Hac ergo simplici doctrina contenti simus, tale fore temperamentum, et tam concinnum ordinem, ut nihil vel deforme vel fluxum appareat.

des A. T., wo die Götzen τὰ μάταια heißen, von Einigen als Bezeichnung des Götzendienstes und Sündendienstes (Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18.) überhaupt angesehen, wozu die Kreatur vom Menschen gemißbraucht worden (Tertull. de corona mil. c. 6., Luth., Spen.), auch das erklärende δουλεία τ. φθορᾶς spricht noch nicht dagegen, da auch φθορά im ethischen Sinne gebraucht wird (2 Petr. 2, 19.). Aber ἐλευθερ. εἰς τ. ἐλευθ. τ. δ. τ. τ. τ. θ. weist auf ein Theilnehmen an der Freiheit der Kinder Gottes, auf einen mit dieser verwandten Freiheitsbegriff, dieser findet nur statt, nicht wenn die κτ. nur anders gebraucht, sondern wenn sie selbst verändert wird. Μάταιος im Unterschiede von κενός bezeichnet dem strengen Sprachgebr. nach das Erfolglose, dann überhaupt das Werthlose, Nichtige, Hinfällige (Pred. Sal. 1, 2. 14. Ps. 62, 9. 39, 5.), und hat hier vollkommen seine Erklärung an der δουλεία τ. φθορᾶς. Alles natürliche Leben scheut den Tod, und doch kann das natürliche Individuum nicht als Individuum, sondern nur als Gattung fortdauern, Ambr.: quia quae generat, caduca sunt*). Οὐχ ἑκοῦσα. Buc.: cum a corruptione naturâ res omnes abhorreant. Im Gattungsprocesse des natürlichen Lebens kann man den Beweis dafür finden, daß das individuelle Leben sich dem Untergange zu entziehen sucht. Διὰ τ. ὑπ. und ὑπετάγη weist darauf hin, daß der Natur, abgesehen von ihrer Beziehung auf den Fall des Menschen, dieses Loos nicht bestimmt war. Da bei ὑποτάξας jeder bestimmende Zusatz fehlt, denkt man am natürlichsten an den Herrn der Natur, an Gott, und zwar mit Hinblick auf das Strafurtheil 1 Mos. 3, 17. Da man jedoch, wenn von der göttlichen Kausalität die Rede ist, διά c. gen. erwarten sollte, so darf es nicht befremden, wenn unter den Neueren Schneckenburger (Beiträge S. 122.) zur Meinung des Chrys. zurückgekehrt ist, welcher unter dem ὑποτάξας den Menschen versteht, um dessentwillen über die Natur das Strafurtheil verhängt wurde.

---

*) Erasm.: ματ. sonat frustratio, quod creatura interim non assequatur, quod utcunque contendit efficere. Verbi causa, dum aliud ex alio propagans, individuis vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam, sed frustra.

ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θανάτοις πολλάκις (2 Kor. 11, 23.) gewesen war. In begeisterter Rede wenden auch die Martyrer von Lyon diesen Spruch auf sich an, Eusebius h. e. V, 1.*). — Da die Vulg. ἄξια hier durch condignae übersetzt, so gab dieser Ausspruch der evang. Kirche eine passende Beweisstelle gegen das meritum condigni der guten Werke des Wiedergeborenen; wenn Bellarmin dagegen einwandte, die passiones seien nicht condignae mit Rücksicht auf ihre Substanz, weil sie nur so kurz dauerten u. s. w., wohl aber ex caritate, so wurde von Gerhard mit Recht erwiedert: die caritas lasse sich von dem Werke selbst nicht so trennen, sondern sei die Seele desselben (loc. theol. T. VIII. S. 91 ff.).

V. 19. Welches der durch γάρ bezeichnete Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sei, wird richtig schon von Orig., Chrys., Oek. angegeben: die Größe der Herrlichkeit erweist sich daraus, daß sogar die κτίσις die Offenbarung der Gottessöhne erwartet. Hier nun denkt sich allerdings der Ap., wie Kol. 3, 4. und 1 Joh. 3, 1. 2., die Verherrlichung der Christen als eine Entwickelung, nämlich als ein in actu Kommen, was potentia schon jetzt in ihnen vorhanden ist; scheinbar ähnlich ist der Ausdruck ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Petr. 1, 7., der jedoch nach 2 Thess. 1, 7. und Apg. 3, 21. erklärt werden muß. Das ἀπό in ἀπεκδέχεσθαι, so wie in ἀποκαραδοκία bezeichnet emphatisch das Abharren, «welches», wie Tittmann de synonym. N. T. S. 106. 231. richtig bestimmt, «bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleibt»; daß dieses Moment darin liege, dafür spricht hier das δι' ὑπομονῆς**). Rhetorischerweise wird die Empfindung, mit welcher

*) Bernhard. de convers. ad Cleric. c. 30.: non sunt condignae passiones hujus temporis ad praeteritam culpam, quae remittitur, ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur, ad futuram gloriam, quae promittitur nobis.

**) Ueber ἀποκαραδοκία (abgeleitet von δέχομαι, δέκω, δοκεύω „auffassen", daher „beobachten") s. Tittmann S. 106., Hemsterhuys opuscc. ed. Gall. I. Opuscc. Fritzschior. S. 150 f. Oek. zu Phil. 1, 20. hatte schon richtig erklärt: ἀποκαραδοκίαν φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεύει κ. περισκοπεῖ; Luth. drückt die Emphasis so aus: „das ängstliche Erwarten."

der Mensch erwartet, selbst zum Subjekt gemacht, wie 1 Petr. 3, 20. ὅτε ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἀπεξεδέχετο. Zu bestimmen, was κτίσις bedeute, wurde lange Zeit als eine schwierige Aufgabe der Exegese angesehen; jetzt sind die Ausleger der verschiedensten Richtungen zu demselben Resultat gekommen. Von den Schriften, in denen sich die Geschichte der Auslegung findet, genügt es, auf die sehr fleißige, aber bei aller Ausdehnung doch nicht genau veranschaulichende, Zusammenstellung bei Reiche zu verweisen II. S. 207., bei welchem sich auch S. 184. die sehr zahlreichen Abhandlungen angeführt finden. Ἡ κτίσις bedeutet zunächst alles Geschaffene, noch bestimmter drückt diesen Begriff πᾶσα ἡ κτίσις V. 22. aus. Mit näherer Bestimmung, entweder durch einen ausdrücklichen Zusatz, wie 1 Petr. 2, 13., oder auch durch den Kontext, kann dann κτίσις und auch πᾶσα ἡ κτίσις zur Bezeichnung der Menschenwelt gebraucht werden, Mark. 16, 15. Kol. 1, 23. Da nun hier der κτίσις menschliche Empfindung beigelegt wird: ἀπεκδέχεται, συςενάζει, συνωδίνει, so haben Viele geglaubt, unter κτίσις hier menschliche Subjekte verstehen zu müssen. Schon der älteste Ausleger des Römerbr., Orig., erklärt creatura durch den Beisatz rationalis und versteht darunter zunächst mit Vergleichung solcher Stellen, wie 2 Kor. 5, 2. Phil. 1, 23., den Ap. selbst, welcher seinem geistigen Theile nach über alles Irdische erhaben ist, aber doch noch dem äußern Menschen nach der Vergänglichkeit unterworfen, bis daß die Gemeinde der Gotteskinder gesammelt seyn und dann auch ihm ein Antheil an ihrer Herrlichkeit zufallen wird; weiter dehnt er indeß den terminus auch auf die Sternseelen und Engel aus, die ebenfalls noch der Vergänglichkeit insofern unterworfen sind, als sie in dieser vergänglichen Welt im Dienste der Menschen wirken müssen (anders περὶ ἀρχῶν 1, 7.). Auch Aug. in den propositt. ad ep. ad Rom. 53. (ed. Ben. T. III.), in Ps. 118. (T. IV.), ad Oros. S. 437. (T. VIII.), auch quaest. 67., versteht unter der Kreatur den Menschen, insofern er noch nicht an der Erlösung Antheil hat *). Eine

*) Ueber seine Auffassung ist öfters falsch berichtet worden. Daraus, daß der Mensch Mikrokosmus ist, folgert er, daß ihm die Benennung

große Anzahl von Interpreten, welche zunächst den Sprachgebrauch des *πᾶσα ἡ κτίσις* wider sich haben, sind auf die Meinung gekommen, daß diese oder jene einzelne Klasse von Menschen mit dem Ausdrucke gemeint sei: 1) die wiedergeborenen Christen, so namentlich die Socinianer und Arminianer, welcher Meinung der Terminus *καινὴ κτίσις* zur Stütze dienen sollte, 2) die Heidenchristen (Cleric., Rösselt), die sich ebenfalls darauf beriefen, daß die heidnischen Proselyten bei den Juden Neugeschaffene genannt wurden, 3) das jüdische Volk (Findeisen, Böhme, Gersdorf), weil nach dem rabbinischen Sprachgebrauch das jüd. Volk Geschöpf Gottes genannt wurde, 4) die Judenchristen (Gockel), weil der früher vom jüd. Volk gebrauchte Ausdruck *ἡ κτίσις* Benennung der Judenchristen geblieben sei, 5) die Heiden (Lightfoot, Knatchbull, Locke, Hammond, Wetst., Seml., Schleierm. und nach ihm Usteri in den 3 ersten Aufll.). Indem wir eine größere Anzahl willkürlicher Erklärungen, welche Flatt und Reiche aufführen, ganz übergehen, da sie ohne allen Grund sind, schenken wir nur dieser letzteren einige Aufmerksamkeit. Zu ihrer sprachlichen Rechtfertigung würde man nicht einmal die Nachweisung nöthig haben, daß die Rabbinen den Terminus בְּרִיָּא schlechthin von den Heiden gebrauchten: so wie der Ausdruck *κόσμος* in specie von der ungläubigen Welt gebraucht wurde, hätte vielleicht auch *κτίσις* in diesem Sinne gesetzt werden können — wiewohl ein solcher Sprachgebrauch unnachweislich ist. Was die

---

creatura zukomme, er begreift auch die Christen mit unter dem Ausdruck, insofern sie in die letzten Worte von K. 7, 25. einstimmen müssen und der Sinnlichkeit dienen; aber der Christ ist nicht tantummodo creatura, wie der Ungläubige, und insofern bezieht er den Ausspruch vorzugsweise auf die ungläubige Menschheit. Es ist daher auch nicht ganz richtig, wenn von Reiche, Mey. folgende Ausleger der neuern Zeit als übereinstimmend mit Aug. angeführt werden: Turretin, Keil, Döderl., Heum., Ammon, Vater u. a. Heum., den Mey. mit nennt, will dieses von den Leibern der verstorbenen Heiligen erklärt wissen, Keil denkt an die fragilitas corporis humani, welche allen Menschen beschwerlich sei u. s. w. Auch die Ausleger der älteren Zeit, Anselm, Thomas, Hugo a St. Vict., weichen insofern von Aug. ab, als es scheint, daß sie nicht insbesondere an die Heiden gedacht haben.

Sache anlangt, so war die damalige Heidenwelt bei dem Verfall der bürgerlichen Institute und dem Hinschwinden des alten einfachen religiösen Glaubens je länger je mehr von einer Sehnsucht nach einem vollkommneren Zustande, nach einem goldenen Zeitalter ergriffen worden, welcher Virgil in seiner 4. Ekloge an den Pollio den Ausdruck lieh:

> **Adspice convexo nutantem pondere mundum**
> **Terramque tractusque maris coelumque profundum: —**
> **Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo.**

Aug. **de civ.** dei spricht davon, daß zu seiner Zeit sich ein dumpfes Gefühl des herannahenden Unterganges der alternden Welt bemächtigt habe. Zwar kannte nun die Heidenwelt selbst das Ziel ihrer Sehnsucht nicht, doch konnte der Ap. aus ihrer Seele heraus sprechen, es sei der Zeitpunkt der Verherrlichung der Kinder Gottes, wo auch sie der Verherrlichung theilhaft werden würden, eben das Ziel jenes Verlangens. Was indessen von vorn herein gegen diese Ansicht entscheidet: sollte sich der Ap. eine Theilnahme der Heiden an der Verherrlichung der Christen ohne vorangegangene Bekehrung gedacht haben? Dieß gewiß nicht; so muß er also ihre plötzliche Bekehrung am Ende der Zeit erwartet haben, wie denn die K. 11, 26. erwähnte Bekehrung Israels den Charakter von etwas Plötzlichem, Wunderbarem zu haben scheint. Doch ist nicht nur dieses nicht gewiß, sondern der von der Bekehrung der Heiden ebendaselbst V. 25. gebrauchte Ausdruck scheint das Plötzliche sogar auszuschließen. Und warum hätte dann P. das **punctum saliens**, die Bekehrung, übergangen und sich so ausgedrückt, daß man fast nur an eine unvermittelte Theilnahme an der Herrlichkeit der Christen denken kann? Es kommt dazu, daß die Ausdrücke *ματαιότης* und *φθορά* sich nicht wohl rechtfertigen, wenn sie entweder auf die moralische Verderbniß oder auf die **fragilitas** der Heidenwelt bezogen werden.

Diese Ausdrücke, wie überhaupt die ganze St., rechtfertigen sich am befriedigendsten bei der Erklärung der *κτίσις* von der leblosen Natur; sie findet sich schon im höchsten Alterthum bei Irenäus **adv. haeres. IV. 31. 33.**, Ambr. Hexaëm. 4., Hilarius de trin. **XII.**, in dem mit dem Namen des Ambrosiaster bezeichneten Kommentar des Hilar.,

bei Chrys., Erasm., den Reformatoren, bei allen neuesten Interpreten, und auch Usteri kehrt in der 4. A. zu ihr zurück. Die Prosopopöie, daß der Natur Sehnen, Erwartung zugeschrieben wird, kann bei einem Schriftsteller wie P., dessen Ausdruck so häufig poetischen Charakter annimmt — man vergleiche nur den Schluß dieses Kap. und von 1 Kor. 15. — nicht im mindesten auffallen, und es hätte gar nicht der Anführung solcher alttestamentlicher Beispiele wie Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. bedurft. — Schon die St. 1 Mos. 3, 17. 18. weist auf einen Zusammenhang zwischen dem Reiche der Natur und dem, welcher einerseits zu ihr gehört, andererseits ihr zum Gebieter gegeben wurde, auf ein Mitleiden der Natur mit dem Menschen hin. Es ist von neueren Philosophen die Natur der äußere, zweite Leib der Menschen genannt worden: so wie der geistig durch die Sünde herbeigeführte θάνατος sich im Leibe geoffenbart hat, so hat er auch den äußeren Leib, die Natur, afficirt. Est arcana quaedam, sagt Clericus, cognatio et consensus, quem habent cum homine res universae*). In idealen Bildern weisen die Propheten darauf hin, daß die geistige Harmonie, die mit dem Messias in die Welt kommen werde, auch in Erscheinung treten werde im Gebiete der äußern Natur, Jes. 5, 11 ff. 65, 25. Zahlreiche rabbinische Aussprüche zeigen, daß die Lehre von einem חִדּוּשׁ עוֹלָם zur Zeit des Messias jüdisches Dogma war: es finden sich die Stellen bei Schöttgen hor. hebr. II. 62 ff. 171., Bertholdt Christol. Jud. S. 214 ff., und gröbere Ausmalungen bei Corrodi Geschichte des Chiliasmus I. S. 368 ff., Eisenmenger Entdecktes Judenthum II. S. 826 ff. Von des Erlösers eigenen Aussprüchen könnte man, obwohl nicht mit Sicherheit, hieher ziehen Matth. 19, 28. Luk. 22, 16. 18. Matth. 24, 35. Eine Veränderung des σχῆμα der gegenwärtigen Welt spricht P. auch 1 Kor. 7, 31. aus, auch 2 Petr. 3, 13. und Offenb. 21, 1 ff. gehört hieher. Im Einklang mit diesen Stellen führt auch, was der Ap. von der leiblichen Verklärung des Menschen sagt, darauf hin, daß bei der großen endlichen Katastrophe

*) Chrys.: καθάπερ γὰρ τιθήνη παιδίον τρέφουσα βασιλικόν, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινομένου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτὴ συναπολαύει τ. ἀγαθῶν, οὕτω κ. ἡ κτίσις.

der Planet, welcher dem Menschengeschlecht zur Erziehung diente, und dessen Geschichte schon bisher in die Geschichte der Menschheit verwoben war, auch der Schauplatz des vollendeten Gottesreiches zu seyn bestimmt ist. Die Vernünftigkeit dieser so großen Idee zu untersuchen und resp. zu rechtfertigen, ist nicht dieses Ortes, und wird nicht ohne tiefe Einsicht in das Wesen der Natur selbst möglich seyn *).

---

*) Wir machen nur darauf aufmerksam, daß die Philosophie auch noch in der neuesten Zeit ebensowohl zur Vertheidigung, als zur Widerlegung jener Idee aufgetreten ist. Am öftesten hat mit ergreifendem Ernst von dem Eindringen der Disharmonie, „der Willkür", in das Reich der Natur Steffens gesprochen, und auch neuerlich wieder in seiner Religionsphilosophie II. Th. S. 65. in dem Abschnitte „über das Böse in der Natur." Ferner kann verglichen werden, wie sich Pabst in den Januskopfen S. 81 f. in der Antwort auf die von Rosenkranz (in der Rec. von Kreuzhage) in den Berliner Jahrb. 1832. Nr. 113. erhobenen Fragen über diesen Gegenstand geäußert hat; endlich finden sich auch schöne Gedanken in dem Dialoge des geistreichen Franz Hemsterhuys Alexis ou sur l'age d'or in den Oeuvres philos. T. II. und in Lange Vermischte Schriften Th. I. Blicken wir auf die Empirie, so tritt uns in den Eingeweiden der Erde, in jenen riesenhaften, abschreckenden Gebilden einer untergegangenen, weniger vollkommenen Welt das Zeugniß entgegen, daß schon unsere jetzige Welt mit ihren Gebilden die Verklärung einer früheren ist, aber auch über die Erzeugnisse der vorliegenden Natur vernehmen wir von einem großen Kenner und Liebhaber der Natur das Geständniß: „Ohne leisen Mißton ist wohl keine, selbst nicht die lieblichste Form der Natur" (G. Forster Kleine Schriften Th. 3.). Vgl. damit die herbe Anklage des epikuräisch-atheistischen Lucretius de nat. rerum L. V, v. 196.:

Quodsi iam rerum ignorem primordia quae sint;
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum; tanta stat praedita culpa.

Gegen die Idee einer Naturverklärung und somit auch für die durchgängige absolute Vollendung der gegenwärtigen Natur hat sich Rosenkranz in dem Aufsatz: die Verklärung der Natur in Bauer's Zeitschr. für specul. Theol. II. Bd. S. 257 ff. (auch in Rosenkranz Studien Thl. I.) ausgesprochen und, wie man gestehen muß, Fragen und Bedenken aufgeworfen, zu deren Beseitigung bei weitem nicht ausreicht, was Männer wie Steffens, Schubert, Pabst darbieten; ruht jedoch bei Hegel die Negation der Disharmonie in der Natur auf demselben Grunde, auf welchem die Negation der Disharmonie in der Menschenwelt beruht, soll

Sehr sinnreich sagt Luth., darauf anspielend, daß die Auferstehung der Natur nur eintreten wird, wenn das rechte Pfingsten für die Kinder Gottes gekommen, nämlich die volle Geisteserute, s. V. 23. (Sämmtliche Werke: Altenb. A. Bd. IX. S. 1415.): «Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen, dieses (das jetzige) ist sein Werkelkleid, hernach wird er einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen.» Es scheint aber Dr. Luth. zweifelhaft gewesen zu seyn, ob jene Veränderung als eine objektive gedacht werden solle, oder nur als die Veränderung des Blickes, mit dem die Seligen die Gotteswelt anschauen werden: «Wenn ein Mensch fröhlich ist, sagt er in den Tischreden K. 49. §. 2., so erfreuet ihn ein klein Bäumlein, ja ein schönes Blümlein oder Sträuchlein, wenn er aber traurig ist, so darf einer schier keinen Baum recht ansehen. Himmel und Erde werden verneuet und wir Gläubige werden allzumal ein Haufe seyn»; in demselben Sinne erklärt er sich §. 5. und in der Auslegung von Ps. 8. V. 4. Dagegen führen andere Aussprüche auf die entgegengesetzte Ansicht, so die Tischreden K. 49. §. 9.

V. 20. 21. Angabe des Grundes, warum die Natur nach einer ferneren Verklärung verlangen muß: sie ist der *ματαιότης* und, wie es im folgenden Verse heißt, der *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen. *Ματαιότης* wurde nach dem Sprachgebrauch

---

die Kategorie „der vernünftigen Nothwendigkeit" mit dem Uebel zugleich dem Bösen seine vernünftige Berechtigung in der Welt vindiciren, so kann der Christ nicht umhin, zu glauben, daß die Ansichten dieser Philosophie über die Disharmonie der Natur an ihrem *πρῶτον ψεῦδος* Antheil haben, und die wissenschaftliche Rechtfertigung der Idee des Bösen muß die des Uebels nach sich ziehen. Wenn der eben erwähnte Philosoph überdieß von den Gläubigen den Nachweis verlangt hat, wie jede species des Naturreichs werde verklärt werden, so haben diese freilich auch in dieser Beziehung nur mit Johannes zu antworten: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα*, aber sie dürfen auch an die Philosophie die Frage richten, ob diese sich denn jemals auf das Prophezeien der Geschichte eingelassen und sich nicht vielmehr mit der Rechtfertigung derselben begnügt habe? Calv.: Quaerunt arguti sed parum sobrii homines, an immortale futurum sit omne animalium genus: his speculationibus si freanum laxetur, quorsum tandem nos abripient? Hac ergo simplici doctrina contenti simus, tale fore temperamentum, et tam concinnum ordinem, ut nihil vel deforme vel fluxum appareat.

des A. T., wo die Götzen *τὰ μάταια* heißen, von Einigen als Bezeichnung des Götzendienstes und Sündendienstes (Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18.) überhaupt angesehen, wozu die Kreatur vom Menschen gemißbraucht worden (Tertull. de corona mil. c. 6., Luth., Spen.), auch das erklärende *δουλεία τ. φθορᾶς* spricht noch nicht dagegen, da auch *φθορά* im ethischen Sinne gebraucht wird (2 Petr. 2, 19.). Aber *ἐλευθερ. εἰς τ. ἐλευθ. τ. δ. τ. τ. τ. θ.* weist auf ein Theilnehmen an der Freiheit der Kinder Gottes, auf einen mit dieser verwandten Freiheitsbegriff, dieser findet nur statt, nicht wenn die *κτ.* nur anders gebraucht, sondern wenn sie selbst verändert wird. *Μάταιος* im Unterschiede von *κενός* bezeichnet dem strengen Sprachgebr. nach das Erfolglose, dann überhaupt das Werthlose, Richtige, Hinfällige (Pred. Sal. 1, 2. 14. Ps. 62, 9. 39, 5.), und hat hier vollkommen seine Erklärung an der *δουλεία τ. φθορᾶς*. Alles natürliche Leben scheut den Tod, und doch kann das natürliche Individuum nicht als Individuum, sondern nur als Gattung fortdauern, Ambr.: quia quae generat, caduca sunt*). *Οὐχ ἑκοῦσα*. Buc.: cum a corruptione naturâ res omnes abhorreant. Im Gattungsprocesse des natürlichen Lebens kann man den Beweis dafür finden, daß das individuelle Leben sich dem Untergange zu entziehen sucht. *Διὰ τ. ὑπ.* und *ὑπετάγη* weist darauf hin, daß der Natur, abgesehen von ihrer Beziehung auf den Fall des Menschen, dieses Loos nicht bestimmt war. Da bei *ὑποτάξας* jeder bestimmende Zusatz fehlt, denkt man am natürlichsten an den Herrn der Natur, an Gott, und zwar mit Hinblick auf das Strafurtheil 1 Mos. 3, 17. Da man jedoch, wenn von der göttlichen Kausalität die Rede ist, *διά* c. gen. erwarten sollte, so darf es nicht befremden, wenn unter den Neueren Schneckenburger (Beiträge S. 122.) zur Meinung des Chrys. zurückgekehrt ist, welcher unter dem *ὑποτάξας* den Menschen versteht, um dessentwillen über die Natur das Strafurtheil verhängt wurde.

*) Erasm.: *ματ.* sonat frustratio, quod creatura interim non assequatur, quod utcunque contendit efficere. Verbi causa, dum aliud ex alio propagans, individuis vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam, sed frustra.

Zwar kann allerdings διά c. acc. dem Sinne nach mit διά c. gen. übereinkommen, s. oben S. 421. zu V. 11., da indeß die Beziehung auf den Menschen in diesem Zusammenhange sehr passend ist, so möchte die Wahl zwischen beiden Auffassungen frei zu stellen seyn. Uebrigens wird auch die Verklärung des leiblichen Lebens als ein ὑποτάσσειν von Seiten Christi bezeichnet, Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 25. Griesb., Knapp schließen οὐχ — ὑποτάξαντα in Klammern, Rück., der es in der ersten Ausgabe ebenfalls that, giebt es nun auf, «weil weder Gedankengang noch Konstruktion unterbrochen werden.» Beginnt man mit ὅτι einen neuen Satz, dann ist allerdings ἐπ᾽ ἐλπ. so eng an ὑπετάγη anzuschließen, daß die erwähnten Worte die Gedankenverbindung etwas unterbrechen und nach unserer Interpunktion, wenn auch nicht in Parenthese, doch zwischen Striche gesetzt werden würden.

Ἐπ᾽ ἐλπίδι wird weniger passend von Bulg., Luth., Calv. mit ὑποτάξας verbunden, da die Hoffnung — vorausgesetzt, daß man unter ὑποτάξας Gott versteht — nicht auf Seiten Gottes, sondern auf Seiten des Geschöpfes gesucht werden muß; daher besser mit ὑπετάγη konstruirt; es war — wie sich Mey. ausdrückt — diese Hoffnung gleichsam das Aequivalent, die Entschädigung für die herbe Nothwendigkeit, sich zu unterwerfen; so liegt auch hier der Gedanke zu Grunde, der bei dem Ap. auch aus Stellen, wie Eph. 1, 4. abgeleitet werden kann, daß der Sündenfall nur unter Voraussicht der Wiederherstellung zugelassen worden. Ὅτι kann mit ἐπ᾽ ἐλπίδι konstruirt werden „fore ut“ (Castell., Reiche, Mey.), oder auch einen neuen Satz beginnen (It., Bulg., Luth., Calv., Rück.). Gegen das Letztere wendet Reiche ein, daß ἐπ᾽ ἐλπίδι dann zu kahl dastehen würde, gegen das Erstere Schneckenb., daß dann nur καὶ αὐτή erwartet werden könne und κτίσις nicht wiederholt seyn würde. Jenes Geschmacksurtheil können wir nicht theilen (dann könnte man auch nicht sagen: «der Acker wurde bestellt auf Hoffnung»), aber auch dieses grammatische Urtheil ist nicht richtig, das Subst. konnte pleonastisch wiederholt werden, Offenb. 9, 2. 14, 2. und Beispiele aus den Klassikern bei Winer §. 67. S. 549. Wird mit ὅτι der neue Satz begonnen, dann ist es angemes-

sen, αὐτός «sogar» zu übersetzen (1 Kor. 11, 14.); (Chrys., Theoph.: οὐχὶ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ τὸ καταδεέστερόν σου καὶ τὸ ἄψυχον κ. ἀναίσθητον) Rück., Bretschn. im Wörterbuch 3. A. Auch mir scheint es, wie Schneckenb. und Rück., daß, wenn ὅτι einen neuen Satz beginnt, und καὶ αὐτή auf die angegebene Weise erklärt wird, das Ganze um vieles an Kraft und Nachdruck gewinnt. Φθορά die Folge der ματαιότης, sie wird, wie sonst der Tod (5, 14. Hebr. 2, 15.), ein Zustand der Knechtschaft genannt, weil sie unfreiwillig und doch unvermeidlich. Ἐλευθ. εἰς constr. praegn. für καὶ κοινωνήσει τῆς ἐλ. τ. τ. τ. θ. Τῆς δόξης ist nicht, wie es Luth. nimmt, gen. subst. pro adj., vielmehr ist ἡ δόξα τ. τ. τ. θ. ein selbstständiger Begriff (V. 18. 5, 2.), zu dessen Momenten unter anderm auch die ἐλ. gehört, welche der δουλεία entgegensteht und in diesem Zusammenhange sich ausschließlich oder vorzüglich auf die ἀφθαρσία beziehen muß (V. 23. ἀπολύτρωσις 1 Kor. 15, 54.) *).

V. 22. Zur Bestätigung der Gewißheit jener herrlichen Katastrophe dient, daß wir alle den Eindruck haben, es liege in der Kreatur ein sehnliches Verlangen nach einer Verklärung: wie bei uns Unvollkommenheit die Sehnsucht weckt, so vernehmen wir aus ihrer Unvollkommenheit die Stimme der Sehnsucht. Οἴδαμεν wird am natürlichsten auf die allgemeine menschliche Erfahrung bezogen (K. 2, 2. 3, 19. 7, 14.), nicht auf ein specielles, etwa durch die Offenbarung vermitteltes Wissen, wie es der Jude aus dem A. T. haben konnte (Buc.), sondern auf jene Sympathie, die der Mensch, theilweise der Natur angehörig, mit der Natur, mit ihren Schmerzen und mit ihren Freuden hat. Welches die vis compositi in den Verbis συστενάζει καὶ συνωδίνει sei, ist nicht leicht zu bestimmen. It., Vulg., Pesch. haben die Präposition nicht ausgedrückt, und es wäre möglich, daß sie in diesen, wie in andern Zeitwörtern im Sprachgebrauch nur zur Verstärkung

*) Calv.: Hinc reputare convenit, quam horribilem maledictionem meriti simus, quum nostrorum vitiorum innoxiae omnes creaturae a terra usque ad coelum poenas luant, nam quod laborant sub corruptione, id nostra culpa fit. Ita condemnatio generis humani coelo ac terrae creaturisque universis impressa est.

gedient hätte (s. zu K. 2, 15.); auch Chrys. hat dem σύν, wie es scheint, keine Modifikation der Bed. zugeschrieben. Da jedoch keine Beispiele vorliegen, daß gerade in diesem Verb. σύν abundirt, so muß man wenigstens versuchen, ihm eine Bedeutung zu vindiciren. Oek., Luth., Calv. denken an «seufzen in Verein mit den Kindern Gottes», auch Theod. scheint es so gefaßt zu haben; allein V. 23. wird das Seufzen Dieser als etwas Neues erwähnt, und das könnte nicht geschehen, wenn es schon in diesem συςενάζειν ausgedrückt wäre. So bliebe denn, wenn das comp. wirklich die Bed. modificirt, nur übrig, mit Beza, Grot., Mey., Olsh. σύν auf die Gesammtheit aller Theile der Natur zu beziehen, wie in συσκευάζεσθαι u. a. — freilich ebenfalls, ohne Belegstellen für diesen Gebrauch nachweisen zu können. Bei ὠδίνειν entsteht die Frage, ob seine ursprüngliche Bedeutung «Geburtsschmerz empfinden» erhalten sei, oder nur die abgeleitete «heftiger Schmerzen» — weil die der Gebärenden vorzüglich heftig sind, wie es auch im klassischen Griechisch vorkommt (Od. IX. v. 415. Eurip. Helen. v. 726.). Gerade an Geburtswehen zu denken, wird durch die vorliegende Stelle, wo von der Gestaltung einer neuen Ordnung der Dinge die Rede ist, sehr nahe gelegt, das Bild der Gebärenden zur Bezeichnung des schmerzvollen Ueberganges zu einer neuen Gestalt der Dinge kommt auch Joh. 16, 21. vor; und der Ausdruck חֶבְלֵי־הַמָּשִׁיחַ, womit in der jüdischen Theologie die der messianischen Zeit vorangehenden Wehen benannt werden, ist wohl ebenfalls von Geburtsschmerzen zu verstehen: so werden wir also auch hier an die Schmerzen der Natur, in dem Bestreben, einen neuen Zustand herbeizuführen, denken. Ἄχρι τοῦ νῦν umfaßt den ganzen Zeitraum von da an, wo die Natur in diesen Zustand versetzt wurde, und schließt also das Moment der langen Dauer in sich.

V. 23. Die Lesart ist sehr verschieden. Die rec. hat: ἀλλὰ κ. αὐτοὶ τ. ἀ. τ. πν. ἔ. κ. ἡ. αὐτοὶ ἐν ἑ. ϛ. Die vornehmsten Varianten sind: cod. A C 47. 80., Kopt.: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τ. ἀ. τ. π. ἔ. ἡμεῖς, καὶ αὐτοὶ ἐ. ἑ. ϛ. (Lachm.: [ἡμεῖς]), cod. D F G: ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ τ. ἀ. τ. π. ἔ. αὐτοὶ ἐν ἑ. ϛ., cod. 31. 73., Vulg.: ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ τ. ἀ. τ. π. ἔ. καὶ αὐτοὶ ἐν ἑ. ϛ.,

cod. 67.* 77. 87., Theoph.: ἀλλὰ αὐτοὶ οἱ τ. ἀ. τ. πν. ἔ., καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ (Beng., Rinck), Pesch.: ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς οἱ τ. ἀ. τ. πν. ἔχ. στεν. ἐν ἑ. Noch mehrfache andere Variationen in Stellung des καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ und καὶ αὐτοὶ s. bei Griesb., Scholz. Die sichere Entscheidung ist schwierig, da die meisten Variationen auf denselben Sinn hinauskommen und auch grammatisch zulässig sind. Uns scheint es, daß die verschiedenen Varianten sich aus der rec. am ehesten erklären lassen. Sie giebt einen passenden Sinn, wenn wir das Part. ἔχ., welches keinen Art. hat, durch «obwohl» übersetzen und κ. ἡ. αὐτοὶ als Epanalepsis ansehen, deren Nachdruck hier ganz am Orte ist. Wenn nun Einige der Auffassung vorzubeugen wünschten, als sei von zweierlei Subjekten die Rede, Andere bei dem Part. den Artikel vermißten, und dann noch einige Vertauschungen der Abschreiber hinzukamen, so erklären sich alle verschiedenen Lesarten. — Der Ap. hatte von der von den Christen zu erwartenden Herrlichkeit gesprochen und damit über die gegenwärtigen Leiden getröstet, sein Blick wendet sich wieder auf diese zurück, und er gesteht, daß der Christ bei aller Aussicht auf Verherrlichung ein Wehegefühl nicht verleugnen könne. Es bedingen sich wechselseitig die Untersuchung, welche als Empfänger zu denken seien, und worin die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος bestehe. Die Erklärung, nach welcher αὐτοὶ auf Andere gehen soll, als ἡμεῖς αὐτοί, jenes auf die Christen, dieses auf die Apostel, oder auch auf Paulus allein, muß zurückgewiesen werden, da alsdann, wie schon Beng. bemerkt, der Artikel nicht fehlen dürfte οἱ τὴν ἀ. τ. π. ἔ. Aber auch von denen, welche nur Ein Subjekt festhalten, denken Mehrere an die Apostel, Orig., Oek., Buc., Mel., Grot., Clar., und zwar heben Einige unter den Geistesgaben gerade die Wundergabe des Apostels hervor *). Allein wie man auch ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος erkläre, so liegt doch darin nichts, was ausschließlich den Aposteln eignete, und so muß denn die Beziehung auf die Christen im

*) Clarius: tanto magis ingemiscimus nos, quanto nos avidiores ille gustus facit, nam si primitiae spiritus tam ingentes sunt, ut miracula fiant ex sola umbra, qualis erit ipsa perfectio ac plenitudo?

Allgemeinen festgehalten werden. Ἀπαρχή kann in doppeltem Sinne tropisch gebraucht werden, entweder die Erstlinge der Ernte als der Gegensatz zur Ernte selbst, daher Bezeichnung eines geringeren Quantums, oder auch, weil die Erstlinge das Vorzüglichste (4 Mos. 18, 12., vgl. Schneckenb. zu Jak. 1, 18.), zur Bezeichnung einer vorzüglichen Gabe. Außerdem kommt in Betracht, ob τοῦ πνεύματος gen. apposit. oder partitivus. Ist es Appos., so wird der Geist selbst als Erstlingsgabe der vollen σωτηρία gedacht (Er., Beng., Mich., Wahl, Win. §. 48, 2.), oder als ein besonders köstliches Gut (Pel., Turret.). Ist es gen. part., so wird die ἀπαρχή entweder als diejenige Geistesmittheilung gedacht, welche die ersten Christen im Unterschiede von den späteren empfangen haben (Wetst., Reiche, de W., Olsh.), oder als die diesseitige spärliche, im Gegensatze zu der vollen Ernte des Geistes, welche dereinst erfolgen soll (Oek., Calv., Beza, Spen., Seml.). Paulinische Analogieen machen uns von vorn herein geneigt, diese letztere Auffassung für die richtige zu halten. Dasselbe Bild liegt zum Grunde, wenn P. Christum den πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, (1 Kor. 15, 20.), die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων nennt; ferner führt auf die Idee einer vollkommenen Mittheilung des Geistes bei der Vollendung der Christenheit V. 11., und wird dort von derselben die leibliche Verklärung abgeleitet, welche auch im vorliegenden V. als ein Moment der Vollendung hervorgehoben wird; dasselbe Bild liegt in dem Ausdrucke ἀῤῥαβὼν τ. πν. Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 22. 5, 5., vgl. Harleß; endlich läßt sich auch nach paulin. Anschauung das, was 1 Kor. 15, 28. verheißt, nicht anders denken, als durch eine vollkommene Einwohnung des Geistes in den Gläubigen. Zwar wird dieser Auffassung entgegengesetzt, daß in diesem Zusammenhange nichts von der dereinstigen vollkommenen Geistesmittheilung vorkomme, daß nur von der δόξα die Rede gewesen, daß man mithin eher erwarten würde, es werde von einer ἀπαρχὴ τῆς δόξης die Rede seyn. Allein kann nicht P. die vollkommene Geistesmittheilung als ein Moment der δόξα betrachtet haben? Ja, wenn gleich nachher von der Erlösung des Leibes gesprochen wird, muß man nicht, wie wir eben sagten, diese als Folge der durchdringenden und

verklärenden δόξα des Geistes ansehen? Wie passend erscheint auch für die vorliegende Stelle der Gedanke, daß, obschon die Erstlinge des Geistes geschmeckt werden, von denen die Natur nichts empfängt, die Sehnsucht dennoch vorhanden ist. Στενάζω, Wolf: gemitus ille non est doloris et modestiae, nec etiam impatientiae, multo minus murmuris adversus D., sed desiderii et vehementissimi affectus ex dilata spe. Es ist dasselbe ςενάζειν der Sehnsucht, wie 2 Kor. 5, 4.; der Zusatz des ἐν ἑαυτοῖς dient, wie das lat. apud animum meditari intra semet (Plin. hist. nat. 10, 42, 59.), zur Verstärkung, das tief Innerliche der Seufzer, so wie ihren Ursprung giebt V. 26. an. Die υἱοθεσία, von der V. 15. gesagt war, daß sie schon eine empfangene sei, erscheint hier als eine zukünftige. Die paulinische, noch mehr die johanneische Diction bezeichnet die vollendete Verwirklichung eines Begriffs κατ᾽ ἐξοχήν mit dem Terminus, der auch schon von den früheren Stufen gilt. So verhält es sich auch bei Johannes mit dem εἶναι ἐκ θεοῦ, τέκνον θεοῦ und ἀναγεννηθῆναι, mit βασιλεία τοῦ θεοῦ auch schon in den Reden Christi (Luk. 17, 21., wo ἐντὸς ὑμῶν «unter euch» und dagegen ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου Matth. 6, 10.), bei Paulus mit σωτηρία V. 24., ἀπολύτρωσις 1 Kor. 1, 30. Eph. 1, 14. 4, 30., ja selbst mit δικαιοσύνη Gal. 5, 5. Entsprechend ist der Gegensatz in 1 Joh. 3, 1. 2.: Wir sind schon jetzt Gottes Kinder, und doch ist noch nicht erschienen, was wir seyn werden. Vorher war die volle Geisteserndte als einer dieser Momente der υἱοθεσία genannt worden, jetzt die ἀπολύτρ. τοῦ σώμ. Der Gen. σώματος könnte zwar sprachlich auch gen. obj. seyn (Er., Cler.), und wäre dieß dem paulinischen Lehrbegriff von der Erhaltung des Leibes in der Auferstehung nicht entgegen, denn man könnte eben bestimmter an das σῶμα ἁμ. denken, aber übereinstimmender mit dem Worte des Ap. 2 Kor. 5, 4. οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι ist die Fassung als gen. subj., welche seit Chrys., Theod. von den Meisten angenommen worden, der äußerliche erscheinende Mensch soll ebenfalls von dem, was ihn jetzt drückt, befreit werden, welches nach V. 11. die Spitze der Erlösung. Aug. de doctr. Chr. l. I. c. 24.:

quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones et pondus oderunt.

V. 24. 25. Rechtfertigung der Sehnsucht, da die *σωτηρία* nur mit dem Hinblick auf eine volle jenseitige Verwirklichung verliehen worden ist. Da die *ἐλπίς* hier dem Besitz gegenüber gesetzt ist, wie 2 Kor. 5, 7. die *πίςις* dem *εἶδος*, so ist *τῇ ἐλπίδι* mit Nachdruck vorangestellt. Den Gebrauch des Dativs kann man nicht mit Mey. durch Verweisung auf Winer §. 31. a. als Dativ der Beziehung, in der etwas stattfindet, erklären (Röm. 4, 20. 1 Kor. 14, 20.) «hinsichtlich der Hoffnung», es ist Dativ der Art und Weise (Beng.), und ist Bernhardy Synt. S. 100., Win. §. 31. 4. zu vgl., s. auch K. 12, 12.*). Ueber das Verhältniß der *ἐλπίς* zur *πίςις* vgl. Steiger Komm. zum 1. Br. Petr. S. 145. Die *ἐλπίς* ist die *πίςις* in der Richtung auf die Zukunft gedacht, daher auch letztere Hebr. 11, 1. als *ὑπόςασις ἐλπιζομένων* genannt, Chrys. zu jener St.: *ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόςατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίςις ὑπόςασιν αὐτοῖς χαρίζεται, μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ᾽ αὐτή ἐςιν οὐσία αὐτῶν.* — Das zweite *ἐλπίς* konkret gesetzt von dem Gegenstande der Hoffnung, wie Hebr. 6, 18. Ueber das *καί* nach dem Fragwort in der Bedeutung «doch» s. zu 5, 7. Die *ὑπομονή*, Beharrlichkeit, schließt das Moment der Geduld mit ein, s. zu 5, 4. Der Ap. will also sagen: wenn in unserem Glauben das Moment der Hoffnung mit gesetzt ist, so versteht es sich, daß wir uns darein fügen, wenn wir noch nicht so bald der vollendeten Errettung theilhaftig werden.

V. 26. *Ὡσαύτως*, nämlich entsprechend dem *δι᾽ ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι*, außer dieser *ὑπομονή* werden wir auch durch den Geist unterstützt: der heilige Geist ist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen, ist ihnen immanent, K. 5, 5. Gal. 4, 6. 1 Joh. 3, 24.**). *Συναντιλ. τινί* «mit Jemandem zu-

---

*) Auch der Dat. in den Adverbien *κοινῇ*, *σπουδῇ* κ. τ. λ. ist so zu erklären (doch vielleicht ohne ι subsc. zu schreiben).

**) Vgl. die schönen Worte Fenelons: Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans (Oeuvres T. VIII. p. 1617.), wo es unter andern

sammen Hand anlegen», d. i. Jemandem helfen, so LXX. Ps. 88, 21. 2 Mos. 18, 22. Luk. 10, 40., mit μετά τινός 4 Mos. 11, 17. In dem σύν liegt also allerdings angedeutet, daß der, dem geholfen wird, selbst thätig sei, wiewohl nicht mit größerem Nachdrucke, als wenn wir sagen «die Mithülfe nicht versagen», s. συνεργεῖν V. 28. Wenn Rück. daraus, daß die Schwäche nicht als thätig gedacht werden kann, schließt, daß σύν überhaupt seine Bed. verloren habe (Olsh.), so kann dieß nicht zugegeben werden, denn τ. ἀσθ. ἡμ. ist = ἡμῖν ἐν τῇ ἀσθ. ἡμῶν; aber andererseits wird man auch nicht das ὡσαύτως als gleichzeitig mit dem δι' ὑπομ. ἀπεκδ. denken können, sobald man ἀσθένεια im Sing. liest, vielmehr denkt dann P. hier an die Stunden der Glaubensschwäche, wo die Mitwirkung ein minimum ist. Nun ist aber nach überwiegenden Zeugnissen, cod. A B C D, Pesch., Vulg. u. s. w. der Sing. τῇ ἀσθενείᾳ für den recipirten Plural ταῖς ἀσθενείαις zu lesen, welcher vermuthlich aus der Erklärung durch τὰ παθήματα hervorging (2 Kor. 12, 10.). Der Sing. muß auf das Gefühl der Ohnmacht und Glaubensschwäche bezogen und nach 2 Kor. 12, 9. erklärt werden; wenn Ambr., Beng., Mey. insbesondere an die Schwachheit der Gebete denken, so halten wir mit Rück. diese Beziehung für zu eng. Der Artikel vor dem Satz schließt denselben zu einem Begriffe zusammen, Winer §. 20. 3. Bei Glaubensschwäche weiß in der Angst des Gemüths der Menschengeist weder recht, was er beten soll (τί προσευξώμεθα), noch in welcher Form er beten soll (καθὸ δεῖ), vom Geist Gottes angeregte Seufzer treten an die Stelle der aus eigner Einsicht hervorgehenden Gebete. Statt des Konj. προσευξώμεθα hat die Minderzahl der Zeugen das Fut. προσευξόμεθα, beides ist grammatisch richtig, und beim Schwanken der Handschriften läßt sich schwer entscheiden, welches vorzuziehen sei, Winer §. 42. 4. b. Αὐτό hebt den

---

heißt: l'esprit de Dieu est l'âme de notre âme. Mel.: loquitur autem P. de vera et ingenti luctá, non de frigidis et otiosis cogitationibus. Ideo haec a securis non possunt intelligi, sed singuli pro suo modo in suis tentationibus aliqua ex parte experiri debebant in invocatione vim hujus consolationis.

Begriff des *πνεῦμα* mehr hervor, um auszudrücken, von welcher Bedeutung unser Fürbitter sei, ein Fürbitter, der am besten weiß, was uns fehlt. Das *ὑπέρ* in *ὑπερεντυγχάνει* hat schon Beza richtig erklärt, daß es nicht, wie in *ὑπέρνικᾷν, ὑπερπερισσεύειν* Steigerung des Begriffs ist, wie Oek., Er., Luth. (vertritt auf's beste), Beng. meinten, sondern = *ἕνεκα*, so daß es durch das *ὑπὲρ ἡμῶν* noch bestimmter ausgedrückt wird. Dieß letztere fehlt indeß in wichtigen Autoritäten, cod. A B D F G und mehreren Vätern, und wenn es P. nicht gesetzt hat, so läßt sich freilich leicht begreifen, wie es als erklärende Glosse in den Text eingedrungen sei; doch vermißt man es auch ungern, da ohne dasselbe das bloße *ὑπερεντυγχάνει* zu kahl erscheint. *Στεναγμός* kann nicht geradezu durch preces erklärt werden, obwohl selbst Wahl für das Verb. die Bed. precari angegeben hat. Für *ἀλάλητος* bietet sich, gemäß der dreifachen Bed. der Verbalien auf *τός* (vgl. zu *τὸ γνωςόν* 1, 19.), eine dreifache Bed. dar: 1) das, was nicht ausgesprochen wird (Koppe, Glöckl.*)), 2) das, was nicht ausgesprochen werden kann (so die Meisten), 3) act., was nicht spricht, d. i. stumm, diese Bed. hat Fr. angenommen (LXX. Hiob 38, 14. Sir. 18, 33.). Da sie die ungebräuchlichere ist, und die anderen gleich sehr in den Zusammenhang passen, so gehen wir lieber auf diese zurück. Uebersetzen wir unausgesprochne Seufzer, so wäre dieß soviel wie lautlose, welche bei tiefer Versenkung in Gott lautlos aufquellen und wieder untergehen; es ließe sich mit Fr. vergleichen Cic. ad Att. 2, 21.: sed diu cum occulte suspirassent, postea jam gemere, ad extremum vero loqui omnes et clamare coeperunt. Da sich indeß im N. T. *ἀνεκδιήγητος, ἀνεκλάλητος, ἄῤῥητος* in der zweiten Bedeutung finden (2 Kor. 9, 15. 1 Petr. 1, 8. 2 Kor. 12, 4.), und da auch diese einen ganz passenden Sinn giebt, so ist sie vorzuziehen. Zunächst hat man festzuhalten, der Geist wird als derjenige gedacht, welcher weiß, was uns noth thut**), aber in den Menschengeist tritt dieses

*) Glöckl.: „deßhalb nicht wirklich ausgesprochen, weil wir nicht wissen, was zu unserm Besten dient." Beza hat ineffabiles und ist mit Unrecht von Mey. hier mit angeführt.

**) Ludw. de Dieu vergleicht 1 Kor. 2, 3.: *ἡμεῖς τὸ πνεῦμα*

Wissen des mit ihm verbundenen Gottesgeistes, vermöge seines Reichthums, nur als Gefühl ein, welches er sich nicht zu bestimmten Begriffen zu entwickeln vermag, daher äußern sich die Gefühle in Seufzern und nicht in Rede, können sich nicht aussprechen. Sie stehen in Betreff der Ueberschwenglichkeit, freilich auch in Betreff der Klarheit, in ähnlichem Verhältniß zum ausgesprochenen Gebete, wie die Musik zur bestimmten Rede. P. spricht von demjenigen Zustande, welchen die Mystiker den dunkeln Glauben nennen*). Daß das *συςενάζειν* des *πνεῦμα* dem Sinne nach ein *πνεύματι ςενάζειν* ist, wie 1 Tim. 4, 1. *τὸ πνεῦμα λέγει* = *οἱ πνεύματι φερόμενοι*, vgl. *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυςήρια* 1 Kor. 14, 2., bedarf keiner Bemerkung, wenngleich Fr. neuerdings, um zu erweisen, daß, während der Mensch gänzlich schweige, nur der heil. Geist zu seufzen anfange, sich auch auf die Stellen zu berufen nicht verschmäht hat, wo die impuri Daemones hominum corpora ingressi loquuntur et clamant**). Aug.

ἐκ τ. θεοῦ ἐλάβομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, aber hier ist von den Heilswahrheiten die Rede, welche in den Aposteln zum klaren Bewußtseyn kommen.

*) Molinos Guida spirituale, Venetia 1785. l. I. c. 3.: chiaro sta, che è gran martirio, e non picciol dono di Dio, ritrovandosi l'anima priva de' sensibili gusti, che haveva, il caminar colla sola santa fede per i caliginosi et deserti sentieri della perfettione, alla quale però non può arrivarsi, che per questo penoso se ben sicuro mezzo. Onde procura di star constante, e non ritornare in dietro, benche ti manchi nell' orazione il discorso, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera con patienza!

**) Dr. Fr. hatte in seinem Sendschreiben an mich eine eigenthümliche Erklärung dieser St. angedeutet, welche die Präliminarien S. 73. ausführen, es sei nämlich — nach jüdischen Vorstellungen — der heil. Geist vor dem Throne Gottes stehend und durch Seufzer und Gebärden sein Mitgefühl mit den Gläubigen kundgebend zu denken. Er giebt jetzt diese Ansicht auf und bekennt sich zu der entgegengesetzten, welche er a. a. O. „ungereimt" nannte. Seine Gründe sind folgende: nicht weil Gott „der die Herzen durchforscht" genannt werde, denn damit könne ja auch das Herz des heil. Geistes gemeint seyn, der nicht in Worten äußere, quae mente sua abdiderit, sondern 1) weil es heißt, der heil. Geist unterstütze zugleich mit der constans exspectatio,

Tract. VI. in Joh. §. 2.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit, quia nos gemere facit; nec parva res est, quod sp. s. nos docet gemere, insinuat enim nobis quia (quod) peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare, et in ipso desiderio gemimus *).

---

und diese eine **mente concepta** sei, 2) weil das N. T. an vielen Stellen die Vorstellung ausspreche, daß dem Christen der heil. Geist in's Herz gegeben sei.

*) Wäre das Auge nicht sonnenhaft, so könnte es die Sonne nicht schauen, wäre der Mensch nicht Gott verwandt, so könnte er Gott nicht suchen. Hierin liegt denn der Grund, daß auch das Gebet, welches ja nur eine der verschiedenen Arten Gott zu suchen ist, nur aus dem Zusammenschließen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen begriffen werden kann. Diese Wahrheit ist auch außerhalb des Christenthums von der muhammedanischen Mystik mehrfach so schön ausgedrückt worden, daß ich mir nicht versagen kann, zwei in den früheren Auflagen mitgetheilte Stellen auch hier wieder aufzunehmen. Dschelaleddin singt im Methnewi (**cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 146.**) von einer muhammedanischen Heiligen Dakuki:

آن دعای بیخود آن خود دیگر است
آن دعا زو نیست گفت داور است
آن دعا حق میکند خود لو فنا ست
آن فنا وآن اجابت از خدا ست

Solch Gebet gleich andrem Beten halte nicht!
Dieß Gebet traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.
Sieh', es betet Gott und er steht tief versenkt,
Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt.

Die zweite Stelle aus dem Methnewi des Dschelaleddin (**cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 13.**) ist folgende:

Allah! rief einst Jener Nächt' lang trüb im Schmerz,
Bis gebetsfroh süß die Lipp' ward, weich das Herz.
Da in Arglist sprach der Bös' ihm: Schwatze du!
Doch nicht Ein: Hie bin ich! spricht Gott selbst dazu.
Grambewegt entsank das Herz ihm, schwand der Sinn.
Sieh'! da trat Nachts Chiser (Name des Elias, den die Morgenländer als Rathgeber der Menschen schildern) liebreich vor ihn hin.
Sprach: warum, Kind! jetzt dein Herz zu beten scheut?
Sag', was ist's, daß deine Lieb' dich jetzo reut?

V. 27. *Ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας* vgl. Ps. 139, 1. — Der Mensch, welcher keine Laute oder wenigstens keine bestimmte Rede vernimmt, würde diese Seufzer nicht verstehen. *Κατὰ θεόν* nach der fast allgemein recipirten Erklärung «Gott gemäß», d. i. dem göttlichen Willen angemessen, mit Vergleichung von 1 Joh. 5, 14. 2 Kor. 7, 10., so schon Pesch., **Philox.** am Rande, Chrys., Luth. *Ὅτι* ist alsdann kausal, und dem *οἶδε* muß man alsdann mit Calv., Flatt den Nebenbegriff des Anerkennens, wohlgefälligen Erkennens geben, s. zu 4, 15. Es entsteht indessen das Bedenken, ob wohl, wenn dieses der Sinn wäre, Gott gerade mit dem Prädikat des Herzenskündigers belegt seyn würde. Da dieses eigentlich die Anführung eines Grundes, warum Gott erkennt, überflüssig macht, so empfiehlt sich die Auffassung von Grot., Reiche, welcher Fr. beigetreten, *ὅτι* «daß» zu übersetzen mit Annahme der bekannten Attraktion, wie 1 Joh. 4, 8. *ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐςίν*, *κατὰ θεόν* heißt dann nur bei Gott, und der ganze Satz ist Erklärung von *οἶδε — πνεύματος*. Man möchte dieser Ansicht von der Stelle beitreten, wenn der Begriff der Fürbitte nicht so nude, sondern auf eine signifikantere Weise ausgedrückt wäre, wenn z. B. statt *ὑπὲρ ἁγίων* stünde: *ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτοῦ*. Es kommt dazu, daß man *καθ᾽ αὐτὸν* statt *κατὰ θεόν* erwarten sollte; die Stelle des Joh. reicht zur Rechtfertigung nicht hin, da sich dort ein bestimmter Grund angeben läßt, warum *ὁ θεός* noch einmal wiederholt wurde. Wir kehren daher zu der gangbaren Auffassung des *ὅτι* zurück; es durfte ja wohl der Ap. ein kausales Moment hinzufügen, wenn es gleich logisch nicht mit Strenge gefordert wer-

---

Ach! versetzt Der: Nimmer hört' ich: Hie mein Sohn!
Bin verstoßen, dacht' ich, ach! vom Gnadenthron.
Ehiser spricht: Geh' eilend hin! — so sagte Gott —
Sprich zu ihm, der schwer versucht in tiefer Noth:
Sagst du: Herr, komm! selber heißt das: Hie, mein Kind!
Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.
Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe ist.
In dem: Herr, komm! stets ein: Hie, Sohn! schlummernd ist.

den konnte, *κατὰ Θεόν* wird man aber besser in der Unbestimmtheit fassen, wie es Luth. in seiner Uebersetzung in der Stelle 2 Kor. 7, 9. 10. ausdrückt, wieder auf das Göttliche weisend, so daß das Moment der göttlichen Ursächlichkeit bei diesem Gebet mit eingeschlossen ist. So liegt denn der doppelte Gedanke in den Worten: 1) Gott versteht den lautlosen Seufzer, denn er ist, wie Aug. es ausdrückt, dem Menschen näher, als dieser sich selbst ist. 2) Er versteht ihn auch, weil derselbe göttlicher Art ist, in Gott seinen Grund hat und Gottgefälliges erfleht. — Liegt hierin nicht: Gott weiß sich in uns? — aber allerdings auch in sich.

3) V. 28—39. Was uns aber auch treffe, es kann uns nichts mehr Schaden bringen: mit seinem eingebornen Sohne hat uns Gott das Unterpfand für alle andern Güter gegeben, und keine Anfechtung kann uns fürder von der Liebe Christi scheiden.

V. 28. Nach der gewöhnlichen Ansicht wird ein dritter Umstand aufgeführt, der den kämpfenden Christen in seiner Angst aufrecht erhält, wogegen nach Calv. der Satz, trotz des *δέ*, einen Schluß aus dem Vorhergegangenen enthalten soll: ex supradictis nunc concludit, tantum abesse, quin salutem nostram remorentur hujus vitae aerumnae, ut sint potius ejus adminicula. Allerdings schließt sich ein dritter Beruhigungsgrund mit diesem fortschreitenden *δέ* an, und zwar ist mit Rück. zu sagen, daß nun erst der Hauptpunkt des christlichen Trostes folgt. Die Phrase, mit welcher die Christen bezeichnet werden, ist ein öfter vorkommender term. solennis, 1 Kor. 2, 9. Jak. 1, 12. 2, 5., woraus indeß ebensowenig als bei den Namen *ἅγιοι, ἐκλεκτοί* folgt, daß es schlechthin = homines christiani wäre. *Πάντα* wird man nach dem Zusammenhange und mit Vergleichung von V. 35—37. auf die Leiden beziehen, wiewohl es nicht unzulässig wäre, mit Rück. zu sagen, im begeisterten Aufschwunge habe der Ap. hier wirklich den Satz ganz allgemein aussprechen wollen. Wenn Aug. de corrept. et grat. c. 24. zu zeigen sucht, daß auch die Sünden der Gläubigen mit unter diesem Alles begriffen seien, so ist dieß der Sache nach richtig, wenngleich nicht hier vom Ap. auszudrücken beabsichtigt. Hätte er *τὰ πάντα* gesetzt, so könnte

man dem Artikel die vis ἀναφορικὴ beilegen, und dann mit noch mehr Entschiedenheit das Alles auf das Vorhererwähnte beschränken, vgl. Beza zu Kol. 3, 8. Als eine Anwendung dieses Ausspruches ist es anzusehen, wenn P. Phil. 1, 19. 20. sich für überzeugt erklärt, daß durch seinen Tod nicht minder, wie durch sein Leben, Christus werde verherrlicht werden; in demselben Sinne sagt Tert. im Apolog.: plures efficimur, quoties a vobis metimur, semen et sanguis Christianorum, und Aug. in seinen sententt.: «Greift der Feind nach dem Schwert, so greifen wir zur Geduld; greift er zu Schmach und Spott, so üben wir Freundlichkeit und Liebe.» Wie beim einzelnen Christen Leiden Nilüberschwemmungen sind, nach denen der Boden nur fruchtbarer wird, so auch bei der Gemeinde Christi. Συνεργεῖν τινι oder εἴς τι, so viel als συνεργὸς εἶναι, wird von den neueren Lexikographen theils mit der Bed. operis socius sum, theils mit der von adjuvo, prospere succedere facio aufgeführt, s. Bretschn. Lex. 3. A.*). Auch hier, wie bei συναντιλαμβάνεσθαι V. 26., συςενάζειν V. 22., συμμαρτυρεῖν 2, 15. ist die Frage aufgeworfen worden, ob σύν seine Bed. behalte. Wird das Wort geradezu «helfen» übersetzt, so scheint es, daß sie verwischt sei. Aber es liegt doch, wo man von Hülfe (Mithülfe, auch im Lat. conferre ad) spricht, in der Natur der Sache, daß man den, welchem geholfen wird, als einen Strebenden denkt (s. zu συναντιλαμβ.), und dieses Moment tritt deutlich in den von Bretschn. unter der Bed. adjuvo aufgeführten Stellen Mark. 16, 20. Jak. 2, 22. hervor. So ist denn von Seiten der Sprache nichts gegen die Behauptung zu sagen, daß auch hier die Gottliebenden als solche gedacht werden, welche von den äußeren Erlebnissen in ihrem Streben unterstützt werden, ja man könnte dann auch ferner, das gerade hier gewählte Prädikat der Christen urgirend, sagen, daß nur unter Voraussetzung der Gottesliebe Alles zum Besten wirkt (Chrys., Er.). Zwar

---

*) Er führt aus hellenistischen Schriftstellern folgende Stellen an: 1 Makk. 12, 1. ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ, test. XII. Patr. p. 624. ὁ θεὸς συνεργεῖ τῇ ἁπλότητί μου, p. 679. τὸ γὰρ μῖσος συνεργεῖ τῷ φθόνῳ, Jos. de bell. Jud. VI. 1. 5. ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνεργουμένους,

meint Fr., es müsse alsdann heißen: οἴδαμεν δὲ, ὅτι τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ τῇ ἐν τοῖς ἁγίοις πάντα σ. ἐ. ἀγ., allein V. 26. hatte er selbst in umgekehrter Weise das τὸ πνεῦμά συναντιλ. τῇ ἀσθ. ἡμ. erklärt: συναντιλαμβ. ἡμῖν ἐν τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν. Wiewohl nun die erwähnte Auffassung zulässig ist, so ist doch zuzugeben, daß ebensowohl auch bloß der Sinn: «es trägt Alles zum Besten bei» in den Worten liegen kann. Reiche, Mey., Olsh. denken hier, wie bei dem συςενάζειν, an das Zusammenwirken aller Dinge; diese Annahme scheint uns aber, da συνεργεῖν τινι in der erwähnten Bed. so sehr häufig vorkommt, durchaus unzulässig. Ἀγαθόν könnte auch den Art. haben, wie er sich denn in cod. A und einigen andern Zeugnissen wirklich findet und von Lachm. aufgenommen worden, doch kann er eben so gut fehlen, und es heißt dann «zu etwas Gutem.» — Mit der Apposition τοῖς — οὖσιν beginnt eine Gedankenreihe, auf welche sich nächst K. 9. vorzüglich die Vertheidigung der Prädestination gegründet hat.

Zur Aufrichtung des kämpfenden Gläubigen weist der Ap. darauf hin, daß mit dem Akte seiner κλῆσις, der selbst in einem ewigen Rathschlusse ruhe, auch auf eine über alle Zeit erhabene Weise seine dereinstige Verherrlichung mitgesetzt sei, und daß eben darum auch alles Leid dem Gläubigen nicht schaden könne. Die κλητοί sind also von dem Ap. als solche gedacht, in denen ein Alles überwindender göttlicher Sinn ruht (1 Joh. 3, 9.), der durch Alles, was von außen kommt, nur scheinbar gehemmt, eigentlich aber gefördert wird. Wo dieses der Fall ist, versteht es sich von selbst, daß das Auge dessen, für welchen die Succession der Zeit keine Grenze ist, im Anfange auch das Ende sieht — um so mehr, da er, wenn auch nicht formaliter, doch materialiter, im Anfange auch schon das Ende gesetzt hat. Nun kommt es darauf an, ob den κλητοῖς diese Zusicherung nur unter der Voraussetzung gegeben, daß sie sich in der Gemeinschaft mit dem, zu dem sie berufen sind, erhalten, oder, ob ihnen schlechthin verheißen wird — wie die reformirte Dogmatik es ausdrückt: renatus non potest finaliter gratia excidere, Calv. Institt. l. III. c. 24. V. 35. fragt: τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τ. ἀγάπης τ. Χρι-

ςοῦ? und es heißt mit Rücksicht auf die Erwählung Israels: ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα κ. ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ Röm. 11, 29. Auch abgesehen von den paulinischen Stellen dienen mehrere andere dieser calvinischen Lehre zum Anhalt, so namentlich Joh. 10, 29. 1 Joh. 2, 19. Dennoch hat die lutherische Dogmatik in der Beurtheilung dieser Frage das Richtigere getroffen, wenn sie von der Behauptung ausgeht, der Begriff des ἐκλεκτός — und wie wir sagen, auch des κλητός und jener πρόβατα τὰ ἐμά und ἡμεῖς, von denen die johanneischen Stellen sprechen — sei nicht a priori, sondern a posteriori zu bestimmen, und begreife im Sinne des Joh. wie des P. das Moment der finalis perseverantia mit in sich *). Den Socinianern, welche die calvinistische Beweisführung leicht und kurz durch die Bemerkung zurückzuschlagen meinten, daß ja vom Ap. selbst in dem τ. ἀγαπ. τ. θ. die Bedingung für die κλῆσις, πρόγνωσις u. s. w. ausgesprochen werde (Crell zu der St., Völkel de vera rel. l. 5. c. 17.), konnte zwar mit vollkommenem Rechte von den Calvinisten entgegnet werden, daß dieß eine offenbare Umkehrung des paulinischen Gedankens sei, indem ja vielmehr die Gottliebenden durch den Gedanken der ewigen κλῆσις getröstet werden sollen, aber, wenn dem auch so ist, so folgt doch daraus noch nicht, daß das ἀγαπᾶν absoluterweise als Ausfluß der κλῆσις zu denken sei; vielmehr hat die κλῆσις nicht nur das ἀγαπᾶν τ. θεὸν, sondern selbst die fin. perseverantia zur Voraussetzung. Wenn dieß auch nicht eben hier von P. selbst ausgesprochen ist, so läßt sich doch diese Voraussetzung aus den verwandten Worten Christi erweisen. Daß jene πρόβατα τὰ ἐμά in Joh. 10, 29., von denen Christus sagt, Niemand könne sie aus der Hand des Vaters reißen, voraussetzlich keine anderen sind, als die, bei denen das Bleiben in Christo statt findet,

*) Describimus autem, sagt Gerhard loc. theol. VIII. S. 171., electos non a priori ab absoluto quodam decreto, sed a posteriori, h. e. a finali perseverantia in vera dei agnitione, fide et studio sanctitatis. Breviter renatos et totaliter (i. e. cum ex filiis gratiae fiunt filii irae) et finaliter (d. h. ohne Wiederbringung) per peccata mortalia gratia dei excidere posse dicimus, electos totaliter, non autem finaliter.

ist ja damit gesagt, daß sie als solche beschrieben werden, die Christi Stimme hören und ihm folgen: diese sind denn auch nur, insofern sie dieses thun, vor jedem Abfall sicher *). So gebraucht nun P. hier auch das Prädikat des κλητός eben nur von denen, welche sich nicht selbst von Christo lossagen: für diese giebt es durchaus nichts in der Welt, wodurch sie von ihm getrennt werden könnten. Auch die nachfolgende Gradation drückt nichts Anderes aus, als, wie Beng. sagt: **Deum, quantum in ipso est, a gradu ad gradum perducere suos.** Mit Recht berufen sich die lutherischen Dogmatiker darauf, daß V. 35—39. alle Arten von Fährlichkeiten und Gewalten aufgeführt werden, die außer dem Christen sind und seine Verherrlichung zu verwehren scheinen, nicht aber die **peccata contra conscientiam** (Gerhard l. l. S. 193.), und in diesem Sinne ist nun auch der Ausspruch K. 11, 29. zu fassen, vgl. die Erklärung bei Gerhard. So ist denn das Moment der menschlichen Selbstbestimmung bei der Realisation des göttlichen Gnadenrathschlusses dadurch noch nicht gefährdet, wenn den κλητοί mit Zuversicht die Realisation ihrer σωτηρία verheißen wird, sobald dieß nur unter der Voraussetzung geschieht, daß sie sich nicht selbst von der Gemeinschaft Christi losreißen, in welchem Falle sie dann aber auch der Ap. nicht als κλητοί anerkennen würde; dagegen scheint es dadurch allerdings gefährdet, daß die κλῆσις ihrem letzten Grunde nach selbst wieder auf eine göttliche πρόθεσις zurückgeführt wird. Denn zu geschweigen, daß danach schon die **vocatio externa** den Anschein eines willkürlichen Beschlusses Gottes hat, so erscheint wenigstens die **vocatio interna**, die

*) Wenn es Matth. 7, 18. von dem guten Baume heißt, daß er nur gute Frucht hervorbringen könne, so ist dabei doch ebenfalls das Gutbleiben vorausgesetzt. Und auch P. erweist 1 Theff. 2, 5. die ἐκλογή der Gemeinde eben daraus, daß das Ev. ἐν δυνάμει bei ihnen gewirkt hat. Die calvinistische Exegese kehrt freilich auch hier überall das Verhältniß um, sie leugnet z. B. nicht, daß das Hören und Befolgen von Christi Stimme ein Kriterion zur Erkennung der πρόβατα Christi sei, nur sei jenes nicht Ursach, sondern vielmehr Folge von diesem. Als Ursach bleibt dann allerdings nur jener grundlose Grund übrig, der mehr als einen Grund gegen sich hat — das **absolutum decretum.**

Mitwirkung des heil. Geistes, lediglich vom göttlichen Beschlusse abhängig. Doch läßt auch dieses sich nicht sagen. Steht nämlich einerseits fest, daß «Gott will, daß allen Menschen geholfen werde» (1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9.), andererseits, daß es keine andere Ursache der Verdammniß giebt, als die Verwerfung des gehörten Evangeliums (Röm. 9, 32. 10, 3. 13—16. Mark. 16, 16. Joh. 3, 36.), so kann es auch kein göttliches decretum geben, nach welchem die vocatio externa nur an Einige zu gelangen bestimmt wäre, und — läßt sich ferner nicht leugnen, daß, wie Platos Geist in Platos Worten enthalten ist, so auch das Wort von Christo Träger des Geistes Christi ist, so kann auch von keiner Versagung des Geistes die Rede seyn, wo die Mittheilung des *κήρυγμα* statt findet, so ist jene von Aug. und Calv. angenommene Trennung der vocatio externa und interna (l. l. §. 8.) unzulässig, und es kann überhaupt keine andere Ausschließung aus dem Reiche der Gnade geben, als diejenige, wodurch die Menschen, weil sie die Finsterniß mehr lieben als das Licht, sich selbst ausschließen (Joh. 3, 18. 20.). Was aber die dogmatisch-philosophische Frage über das Verhältniß freier Selbstbestimmung des Menschen zum göttlichen Wissen wie zur göttlichen Allmacht betrifft, so kann ich nunmehr auf J. Müller in s. Lehre von der Sünde verweisen S. 534 f., wo diejenige Ansicht der Sache dogmatisch vertreten wird, welche ich auch schon in den früheren Ausgaben dieses Kommentars geltend gemacht hatte.

Der solenne paulinische Terminus *καλεῖν, κλητός* hat zunächst zu seiner Ergänzung *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* 1 Thess. 2, 12. und dann bei weiterer Entfaltung des Inhaltes dieses Begriffs *εἰς κοινωνίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν* u. s. w. 1 Kor. 1, 9. 1 Tim. 6, 12. 2 Thess. 2, 14. 1 Petr. 5, 10. Es ergiebt sich hieraus, daß der Sache nach die Bemerkung von Döderlein richtig ist: plerumque vocibus *καλεῖν, κλῆσις, κλητός* dignitatis, excellentiae notionem subesse (Instit. theol. II. S. 681.). Passend zum Vergleich ist das Prädikat מְקֹרָא von Israel gebraucht Jes. 48, 12. Wird *καλεῖν* durch «einladen» übersetzt, so drückt dieses schon einigermaßen das Moment der freien

Entschließung von Seiten des Menschen aus, wogegen «rufen» eher zur Bezeichnung eines absoluten königlichen Willens gebraucht werden kann. Daß die vocatio dei ein Ablehnen von Seiten des Eingeladenen nicht ausschließe, sich mithin auch als Einladung im gewöhnlichen Sinne fassen lasse, liegt allerdings in den Gleichnissen, auf welche sich die Annahme der erwähnten Bed. gründet, Matth. 22. Offenb. 19, 9., doch dürfte diese Uebertragung auch schon an solchen Stellen, wie 1 Theß. 4, 7. 1 Petr. 2, 21. Matth. 9, 13. nicht zu empfehlen seyn, und der Ausdruck «rufen» den Vorzug verdienen, da er mehr das Recht auf Seite des Einladenden, die Pflicht auf Seiten des Eingeladenen hervorhebt: noch weniger ist jene Uebers. in den Stellen bei P. zu billigen, vgl. R. 9, 12. 24. 1 Kor. 1, 9. 7, 17. 18. 20. 24. Gal. 1, 6. 15. 5, 8. u. a., wie sich auch schon aus dem Subst. κλῆσις ergiebt. Hier ist überall der Ausdruck «berufen» in Anwendung zu bringen, welcher auch in unserer Sprache mehr, als den bloßen Antrag bezeichnet; sowohl die Gnade auf Seite des Berufenden nebst der Pflicht des Gehorsams auf Seite des Berufenen, als auch die Wirkung und Thätigkeit des Berufenden soll hiermit ausgedrückt werden, so daß man sagen mag: ἐκάλεσε ἡμᾶς im paulin. Sinne kommt der Sache nach überein mit dem μετέστησεν ἡμᾶς εἰς τὴν βασ. τ. υἱοῦ Kol. 1, 13. Vermittelt ist aber nach P. diese κλῆσις überall zu denken durch das κήρυγμα (Röm. 10, 14.). Liegt in dem Prädikat «die Berufenen» eine Auszeichnung, so ließe sich schon insofern erwarten, daß der Ap. es nur solchen beigelegt hätte, die auch dem Rufe Folge geleistet; auch unser officieller Sprachgebrauch setzt nicht beim Antrage, wohl aber bei der Berufung die Bereitwilligkeit zum Folgeleisten voraus. Dieser Sinn ist denn nun auch in dem Prädikat κλητοί nicht nur von den reformirten, sondern gleicherweise von den socinianischen und arminianischen Exegeten, in neuerer Zeit von Knapp (Vorlesungen über die Glaubenslehre II. 387.), Usteri, Rück., de W., Mey. gefunden worden, und nur Fr. hat die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt. Nun darf zwar nicht bestritten werden, daß P., auch seinem Dogma nach, hätte sagen können, ἐκάλεσεν αὐτοὺς ὁ θεὸς κ. οὐχ ὑπήκουσαν — man sehe nur Röm. 10, 16., vgl.

11, 29. — allein, daß das Prädikat κλητός ihm den bezeichnete, welcher den Ruf angenommen, darf doch aus 1 Kor. 1, 24. mit Sicherheit geschlossen werden *). — Κατὰ πρόθεσιν, Gott hat — wie wir sagen würden — durch die Grenzen der Zeit nicht beschränkt — wie der Ap. es ausdrückt — vor der Welt den Heilsrathschluß der Erlösung gefaßt, Eph. 1, 11. 3, 11. 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. Röm. 16, 25., vgl. ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις Röm. 9, 11. Nun könnte die Einrede von Reiche als begründet erscheinen: da nicht Einiges nicht nach ewigem Rathschluß geschehe, mithin das κατὰ πρόθεσιν von Allem ohne Ausnahme gelte, so habe die Hervorhebung der πρόθεσις der Gläubigen oder der Erlösung keine Bedeutung. Allerdings hat wohl auch P. mit dem Ausdrucke mehr sagen wollen, als worauf er zunächst führt, denn dadurch, daß das Andere der Zeit nach als sekundär im Verhältniß zu der Erwählung der κλητοί dargestellt wird, wird es auch der Sache nach als das Sekundäre bezeichnet, und dieß ist es wohl gewesen, was ihn veranlaßt hat, so häufig die Erlösung als ewigen Rathschluß zu bezeichnen. Da der Begriff, der am Ende einer Entwickelung sich explicirt, auch schon das treibende Princip von Anfang an gewesen, und da am Ende der Entwickelung das in Christo vollendete Gottesreich steht, so darf die Dogmatik mit Recht sagen, jenes prae der Zeit sei auch ein prae der Beziehung, d. h. also, die Entwickelung der Menschheit sei mit Rücksicht auf Christum angelegt. An sich ist durch das Begründetseyn der κλῆσις in einer göttlichen πρόθεσις noch nicht mit Nothwendigkeit der Antheil des Menschen bei Erreichung seines Zieles ausgeschlossen, da sich ja noch fragt, ob nicht für die πρόθεσις auch

*) Die κλητοί sind hier einzelne Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες, die den übrigen gegenübergestellt werden, an welche darum nicht minder die Einladung ergangen ist. Die κλητοί sind — wie auch das αὐτοί zeigt — dieselben, welche V. 21. οἱ πιστεύοντες heißen und dort dem κόσμος gegenüberstehen. Aehnlich verhält es sich mit Röm. 9, 24. — Auf einem falschen Wege gelangte zu demselben Ziele Aug., indem er de corrept. et grat. c. 23. durch den Zusatz κατὰ πρόθεσιν diejenigen κλητοί ausschließlich bezeichnet glaubt, an welche nicht bloß die vocatio externa, sondern auch die interna gelangt ist.

ein Bestimmungsgrund im Menschen liege; das sogleich folgende προέγνω scheint dieß auch zu bestätigen *).

V. 29. Es folgt die Epposition des τοῖς — οὖσιν. Die Erklärung des προέγνω hat für die Prädestinationsfrage eine besondere Wichtigkeit erhalten. Die verschiedenen Ansichten über die lexikalische Bed. des Wortes führen zwar nicht mit Nothwendigkeit eine verschiedene Ansicht der Sache herbei; dennoch müssen wir von ihnen ausgehen. Im Interesse der freien Selbstthätigkeit des Menschen ist dem προγινώσκειν von den Auslegern die Bed. des Vorherwissens vindicirt worden, Theoph., Oek., Aug. (prop. 55.), Pel., die lutherischen Interpreten Buc., Bald., Hunnius, Cal., unter den Neueren Heum., Reich., Neand., Mey., Wahl, Bretschn. (im Lex. 3. A.); im Interesse der Prädestination wird von Calv., Beza, Petr. Martyr die Bed. «anerkennen», «lieben» vertheidigt; nicht durch dogmatisches Interesse bewogen, sondern aus Rücksicht auf den Sprachgebrauch hatte ich mich in den früheren Ausgaben für die Bed. «bestimmen», «beschließen» erklärt, und Rück., de W., Fr. sind dieser Auffassung gefolgt. Indeß kann man, wie wir sehen werden, zur prädestinatianischen Auffassung der Sache gelangen, wenn man von der Worterklärung «vorherwissen» ausgeht, und andererseits haben viele von denjenigen Interpreten, denen daran liegt, die menschliche Selbstthätigkeit festzuhalten, die Bed. «anerkennen», «lieben» vertheidigt: Orig., Er., Grot., Limb., Mosh., Ernesti. Ich hatte geglaubt, die Bed. «beschließen» annehmen zu müssen wegen des Gebrauchs von πρόγνωσις Apg. 2, 23. 1 Petr. 1, 2. 20., und Rück. stützt sich vor-

*) Von Orig. ist die Rettung der menschlichen Freiheit auf doppeltem Wege versucht. In der in den Philocal. c. 25. aufbehaltenen griechischen Exposition zu Röm. 1, 2., wo er die πρόθεσις als πρόθεσις θεοῦ faßt, stützt er sich auf die πρόγνωσις des freien Willens (Opp. ed. de la Rue T. IV. S. 463.); dagegen findet sich in der Auslegung des 8. K. in der lat. Uebers. bei Erklärung des κατὰ πρόθεσιν jene Auskunft, welche Chrys. und seine Anhänger ergriffen haben, es wird nämlich das propositum von der bona voluntas der Menschen, quam circa dei cultum gerunt, verstanden. In demselben Sinne sagt auch Pel., es sei die πρόθεσις das decretum dei eos salvandi, quos praesciverat credituros; ebenso Hammond, Clericus.

züglich auf das von der Erwählung Israels gebrauchte ὃν προέγνω Röm. 11, 2., wo allerdings diese Bed. äußerst passend scheint. Bevor wir entscheiden, ist zu bemerken, daß ihre Annahme weder an jener St., noch hier irgend dazu dienen kann, die Bedingung des Glaubens von Seiten des Menschen auszuschließen. Noch stärker, als der Ausdruck τὸν λαὸν θεοῦ, ὃν προέγνω — falls dieß nämlich heißt «welches er vorher beschlossen hatte» — ist die Phrase λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος in K. 11. V. 5.: nichts desto weniger wird damit auf Seiten des Menschen nicht die πίςις, sondern, wie V. 6. zeigt, nur das Verdienst der Werke ausgeschlossen *). So konnte P. auch hier Rechtfertigung und Seligkeit ausschließlich auf die göttliche πρόθεσις und das göttliche decretum zurückführen, ohne damit auszuschließen, daß es vom Menschen abhange, sich solcher göttlichen Gnade als Organ hinzugeben. Aber bei näherer Erwägung muß ich jetzt meine frühere Ansicht über die Bed. des Wortes προέγνω zurücknehmen — wenigstens so lange, bis Belege dafür beigebracht werden, daß γινώσκειν τινά im griech. Sprachgebrauch bedeuten konnte «einen Beschluß über Jemand fassen» — wie Fr. hier übersetzt «über die er einen Vorbeschluß gefaßt.» Daß man absolute hätte sagen können, wie K. 11, 2., ὃν προέγνω, «welches er vorher beschlossen hatte», im Sinne von «über welches er vorher den Beschluß gefaßt», ist mir zweifelhaft, und ebenso könnte ich bei dem vorliegenden Ausspruche diese Bed. mir nur rechtfertigen, wenn es anginge, den Ausdruck συμμόρφους κ. τ. λ. zu προέγνω hinzuzunehmen, welches aber auch aus dem Grunde nicht angeht, weil προώρισε ein selbstständiges Glied in den hier

*) Es kommt lediglich darauf an, ob in dem Begriffe des rechtfertigenden Glaubens, wie er vom Ap. gefaßt wird, etwas Verdienstliches liege, und die Antwort hierauf hängt wieder von der Fassung des Wortes Verdienst ab; ist nur diejenige Handlung verdienstlich, wodurch ich demjenigen, dem ich sie erweise, einen Dienst leiste, — wie dieß im Worte selbst und im Sprachgebrauch begründet ist — so kann der Glaube an die freie in Christo dargebotene Gnade, wodurch Gott ebensowenig etwas Gutes erwiesen ist, als der Quelle, woraus der Wanderer seinen Durst stillt, nimmermehr verdienstlich heißen. Das geschaffene Wesen, welches sich dazu hergiebt, Organ Gottes zu werden, gewinnt dadurch sich selbst Leben und Seligkeit und ehrt sich selbst.

auf einander folgenden Aoristen ist. Es kommt hiezu auch noch dieß, daß sich doch *προώρισε*, welches hier als selbstständiges Glied auftritt, nur auf eine subtile Weise von *προέγνω* unterscheiden ließe. Ich glaube daher jetzt, daß hier und 11, 2. die Bed. «vorherwissen» anzunehmen sei, vielleicht mit der adsignificatio «anerkennen», welche sich durch Stellen, wie 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. rechtfertigen läßt. In diesem Falle bedarf es dabei nicht der Ergänzung durch *ἀξίους τῆς κλήσεως, πιςούς κ. τ. λ.* Welchen Gott anschaut, in dem schaut er, worin die Besonderheit wesentlich mitbedingt ist, die Willensrichtung. Daß dieses Moment vom Ap. bestimmt gedacht worden sei, läßt sich freilich nicht behaupten, da ihm in diesem Zusammenhange nichts darauf ankam; sein Gedanke hier war nur, daß, über alle Schranken der Zeit erhaben, Gott bei den ächten Berufenen die Krone bereits beigelegt schaue. Da indeß *προώρισε* den Begriff steigert, so darf man doch nicht das *προέγνω* als eine Thätigkeit ansehen, deren Bedingungen ausschließlich in Gott gelegen, indem sonst es immer ein Bestimmen wäre, und fragte man wozu, so müßte doch etwas dem *συμμόρφους εἶναι* Aehnliches hinzugedacht werden, so daß sich beide Sätze nur auf subtile Weise unterscheiden ließen *). Die nun Gott als geeignet anschaut, die bestimmt er auch dazu, dem Bilde dessen, der im ursprünglichen Sinne Gottes Sohn ist, ähnlich zu werden; denn die Menschwerdung Gottes in Christo ist nur der Anfang der — wie es auch Luth. nennt — «Vergottung» des Menschen; auf denselben Gedanken weist 1 Joh. 3, 2. hin,

*) Von Olsh., welcher zu der St. den Satz vertheidigt, daß „Gott selbst erst die Entscheidung der Frommen schafft", wird der Unterschied beider Begriffe darein gesetzt, daß *προγινώσκειν* mehr die Seite des göttlichen Wissens, *προώρισε* des göttlichen Wollens ausdrücke, *πρόθεσις* beides zusammenfasse. Allein wenn das Wissen sich das gewußte Objekt lediglich selbst schafft — wie jene Erklärung von Olsh. voraussetzt — so hört auch jeder Unterschied vom Bestimmen auf. Fr. hat den Unterschied nur so herauszubringen gewußt, daß *προορίζειν* die Sache noch einmal, aber mit einem technischen Ausdrucke, sage: nam de quibus Deus sententiam ante a tulit, iis etiam (ut et technicâ voce utar, et, quod Dei sententia ornamentum complexa sit, afferam) filii sui, quam referrent, similitudinem praedestinavit.

wo das αὐτόν auf Christum und nicht auf Gott zu beziehen. Die Idee der brüderlichen Einheit der Erlöseten mit dem Erlöser spricht der Hebräerbrief aus K. 2, 10—14.; die Theilnahme der Gläubigen an der δόξα ihres Erlösers wird verheißen in Joh. 12, 26. 17, 21. 22. 24. 2 Tim. 2, 12. Kol. 3, 4. 1 Kor. 15, 49. Phil. 3, 21. Da in πρωτότοκος sonst, der Natur der Sache nach, auch das Moment des Vorzugs liegt (Ps. 89, 28. Kol. 1, 15.), so ist es wohl auch hier nicht auszuschließen, wenngleich es durch den Zusammenhang eher zurückgewiesen, als gefordert wird; in der Sache ist es gerechtfertigt, denn schon dadurch, daß der Erlöser stets der Sohn ist, die Erlöseten aber Söhne werden und durch ihn werden, bleibt ihm der Vorrang. Σύμμορφος kann sowohl mit dem Gen. als dem Dat. verbunden seyn, s. zu 6, 5. Durch das hinzugesetzte τ. εἰκόνος wird noch mehr zu erkennen gegeben, daß, was Christus ist, sich in ihnen ausprägen soll. Calv., Pisc., Grot. u. a. setzen diese conformitas insbesondere in die gleiche conformitas malorum, obedientiae, gloriae, aber richtiger Beng.: conformitatem cum filio Dei subsequitur conformitas cum eius cruce et gloria.

V. 30. Die Handlungen Gottes, welche bis hieher erwähnt wurden, fallen nach der beschränkten menschlichen Ansicht wirklich in die Vergangenheit, und der Aor. konnte nicht befremden, nunmehr folgt aber in ἐδόξασε eine Handlung, die nur der Zukunft anzugehören scheint. Sind vielleicht auch diese drei göttlichen Akte, die Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung vom Ap. als vorzeitliche gefaßt, gleichwie die vorhergehenden? Allerdings fehlt hier das πρό, aber könnte dieses nicht weggelassen seyn, um seine Häufung zu vermeiden, da es sich aus dem Vorhergehenden hinlänglich ergänzen ließ? Genau so scheint keiner der Ausleger diese Aoristen gefaßt zu haben, wiewohl es auf dasselbe hinauskommt, wenn man sämmtliche Aoristen präsentisch übersetzt, und dieses dann entweder mit Calv., Crell, Heum. u. v. A. aus hebräischem Sprachgebrauch rechtfertigt, oder, wie dieß neuerlich von Költn. geschehen, aus dem griech. Gebrauch des Aor. in allgemeinen Sätzen. Die auf diese sprachliche Auffassung gegründete Erkl.

des Aor. läßt sich nicht rechtfertigen, wenngleich dieselbe auch neuerlich Holzhausen in seiner Erklärung des Briefs an die Eph. mehrmals in Anwendung gebracht, und auch auf den griech. Sprachgebrauch kann man sich nicht berufen, da das *οὓς* hier nicht gleich *οὕςτινας* ist, so daß man einen allgemeinen Satz vor sich hätte, sondern ganz bestimmte Subjekte bezeichnet. Die andere Erklärung, welche den Aor. in der Bed. des Prät. anerkennt, läßt sich zwar nicht mit entscheidenden Gründen zurückweisen, denn es konnte ja der Ap. allerdings auch die berufende Thätigkeit Gottes als eine vorzeitliche vorstellen; allein die Weglassung des *πρό* darf man doch wohl nicht als zufällig ansehen, gewiß hat sich der Ap. nicht aus euphonischen Gründen gescheut, dasselbe zu häufen, da ja solche Häufungen in der *ἀναφορά*, wie z. B. gleich nachher die des *τις*, den Satz nur emphatischer machen, auch ist doch allerdings gerade die Berufung ein Akt, den man sich am wenigsten als außer aller Zeit liegend denkt. Vorzüglicher ist daher die Annahme, daß mit den zwei Aoristen *ἐκάλεσε* und *ἐδικαίωσε* der Ap. das zeitliche Gebiet betritt und eben deßhalb von dem *πρό* nicht weiter Gebrauch macht. Und wie ist dann der Aor. *ἐδόξασε* anzusehen? Dieselbe Frage läßt sich bei Joh. 17, 22. aufwerfen. Bezeichnet er vielleicht die schon angefangene Verherrlichung? — wie denn Chrys., Theod., Ambr., Er. dabei an die schon erfolgte Mittheilung des heiligen Geistes denken, und Pisc. sagt: partim jam glorificavit, ut 2 Cor. 3, 18., partim vero glorificabit Eph. 5, 27. Phil. 3, 21. Aber die *δόξα* ist doch nicht lange vorher V. 18. und ebenso 5, 2. als Endziel des christlichen Stadium dargestellt worden und als Gegenstand der *ἐλπίς*. Grot. erklärt decrevit gloria decorare mit irriger Berufung auf Eph. 1, 4. Joh. 17, 5. 2 Tim. 1, 9. Am richtigsten faßt man den Aor. hier ebenso, wie Joh. 17, 22. das Perf. gefaßt werden muß: in dem, was Gott bereits für die Christen gethan, in ihrer *δικαίωσις* namentlich ist die *δόξα*, wenngleich noch verhüllterweise, mitenthalten (Kol. 3, 3.), vgl. Mey., Rück. 2. A.

V. 31. 32. Wie am Schlusse von K. 11. erhebt sich die Rede auch hier zu fast dichterischer Begeisterung, so daß Er. sagt: quid unquam Cicero dixit grandiloquentius?

Mit ähnlichem dichterischem Aufschwunge schließt 1 Kor. 15, 54 f. *Πρὸς ταῦτα* hatte schon Grot. mit Verweisung auf Aristoph. in der Bed. propterea genommen, Mey. «zu Folge dessen», so daß der Sinn wäre: was sollen wir daraus schließen? Der Sprachgebrauch würde dieß wohl zulassen (s. Abresch Animadvv. Aeschyll. II. S. 229.); aber es entsteht auch ein trefflicher Sinn, wenn man mit Beng. erklärt: Ultra non possumus ire, cogitare, optare. Der Ap. hat das Höchste ausgesprochen, was nur der Mensch von Gott erwarten kann, und fragt nun sofort in specieller Anwendung, ob nun wohl noch irgend eine Schreckens- oder Leidensmacht sei, wodurch der Christ, der in ein solches Verhältniß zu Gott gesetzt ist, eingeschüchtert werden könne. Was vorher von der göttlichen *δικαίωσις* der Gläubigen gesagt war, setzte das versöhnende Leiden Christi voraus, und dieses Moment wird nun von P. hervorgehoben: es ist Gott, den diejenigen Mächte zum Widersacher hätten, die es etwa wagten, wider die Gläubigen aufzutreten, es ist ein Gott, der nach der Fülle seiner Liebe Nichts von allem seinem Besitz den Auserwählten vorenthalten will. Das *γε* in *ὅςγε* hebt ein einzelnes von mehreren zu erwähnenden Momenten in der Betrachtung Gottes hervor, «der ja.» *Ἴδιος* könnte zwar in der abgeschwächten Bed. bloß soviel wie suus seyn (auch im Latein. proprius = suus, s. Bremi zu Sueton. Octav. c. 5.) Tit. 2, 9. Eph. 5, 22., aber es ist zu berücksichtigen, daß es sich häufiger auch im N. T. in der strengeren Bed. findet, Röm. 11, 24. 14, 4. 1 Kor. 7, 2. 1 Tim. 2, 6., und außerdem, daß bei Joh. es gerade dazu dient, das eigenthümliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn auszudrücken Joh. 5, 18. Der einige Sohn, *υἱὸς μονογενής*, bildet den Gegensatz zu den Adoptivsöhnen, welche aus der Aufopferung des eigenen Sohnes, aus dem Preisgeben desselben in das Leiden zum Besten derselben, die Größe der Liebe Gottes ermessen können. *Παρέδωκεν* nicht gerade *εἰς θάνατον*, sondern nach Joh. 3, 16. 17. *οὐ γὰρ ἀπέςειλεν κ. τ. λ.*, wie Win. comm. de verb. comp. pro simpl. in N. T. usu S. 14. erklärt: largitus est, quem sibi retinere poterat. *Πάντων* hebt noch hervor, daß unter den Erlöseten jedweder den gleichen Antheil an dem Erlöser habe. In dem Größeren

ist das Kleinere mit enthalten; so ist denn schon vorausgesetzt, daß Gott kein anderes Gut den Gläubigen vorenthalten will, daß mithin auch keine Leidensmacht Zweifel an der dereinstigen vollen Manifestation der göttlichen Gnade an den Gläubigen erwecken dürfe. Der Ausdruck, alle Güter werden *σὺν Χριςῷ* mitgetheilt, ist von dem üblicheren, daß Gott *ἐν Χριςῷ* den Gläubigen alles Gute erweist (Phil. 4, 19.), nur der Auffassung, nicht der Sache nach verschieden, und es ist richtig, was Beng. zu dem **condonavit** bemerkt: **quae ex redemptione consequuntur, ipsa quoque gratuita sunt.** Zu *καὶ* bemerkt Beng.: **addit** *ἐπίτασιν* **argumentum a majori ad minus.**

V. 33. 34. Das ewige Leben ist den Gläubigen gewiß, es kann ihnen rechtlicherweise nicht mehr verloren gehen. Was die Interpunktion anlangt, so theilen sich auch noch in neuester Zeit die Ansichten. Von Aug. war **de doctr. christ. III. 3.** und **ad Simplic. l. III. qu. 5.** in Vorschlag gebracht worden, diejenigen Sätze, welche von Andern in V. 33. und 34. als Abweisungen angesehen werden, ebenfalls als Frage zu fassen, und dieser Ansicht hat sich beinahe eine eben so große Zahl der Interpreten angeschlossen, als der entgegengesetzten: Er., Seml., Koppe, Griesb., Knapp, Lachm., Reiche, Kölln., Olsh., Mey., wogegen als Frage und Abweisung übersetzt wird von Luth., Calv., Beza, Rück., Fr. u. v. A. Die Einen wie die Anderen berufen sich auf den größeren Nachdruck bei ihrer Fassung, aber es hat Mey. auch die Röthigung zu der von ihm erwählten Interpunktion nachweisen zu können geglaubt. Da nämlich V. 32. und 35. fragend geantwortet werde, so sei das Natürliche, auch V. 33. und 34. dieses anzunehmen. Von Fr. ist indeß mit Recht entgegnet worden, daß V. 35. nicht fragend geantwortet, sondern mit den Worten *θλίψις κ. τ. λ.* die erste Frage *τίς καὶ ἡμᾶς κ. τ. λ.* nur fortgesetzt werde, und daß daraus, daß V. 32. der erste fragende Satz durch einen zweiten verstärkt werde, — denn eine Antwort ist es eigentlich nicht — nicht folge, daß V. 33. und 34. dasselbe stattfindet. Im Gegentheil erscheinen die Fragen zu gehäuft, wenn sämmtliche Sätze V. 31—35. nur Fragen enthalten sollen; auch erwartet man, daß das

εἰς hier, wie sonst so oft (auch V. 31. und 35.), die negative Antwort schon in sich schließe. Wir ziehen es demnach vor, in V. 33. und 34. Frage und Abweisung anzunehmen. Der Gen. θεοῦ in ἐκλεκτῶν θεοῦ, wie Joh. 6, 45. oder wie in der Phrase κλητοὶ Χριστοῦ (s. zu 1, 6.), «die als ἐκλεκτοὶ Gott angehören.» Im letzteren Falle wird die ursprüngliche Bed. ebenso, wie Matth. 20, 16., mehr verwischt, und die allgemeine Bed. «Lieblinge Gottes» tritt mehr hervor; die Berechtigung zu dieser Annahme zeigen die Belege bei Bretschn. s. h. v.; hätte der Ap. den Begriff der Erwählung markiren wollen, so hätte er von dem verb. fin. Gebrauch machen müssen. Durch die zweite Frage, in der die Verdammung negirt wird, wird die erstere gesteigert. Schon Calv. bemerkt scharfsinnig, daß man eigentlich die Erwähnung Christi in der ersten Abweisung, und das θεὸς ὁ δικαιῶν als Abweisung der zweiten Frage erwarten sollte, da die Fürsprache der Anklage, die Rechtfertigung dagegen der Verdammniß gegenübersteht. Man hat sich aber das Verhältniß wohl so zu denken: an wem Gott keinen Makel findet, der kann von Menschen nicht angeklagt werden; wen Christus, durch dessen Vermittelung der Vater die Welt richtet (Röm. 14, 10.), versöhnt hat und vertritt, durch wen irgend sollte dieser verdammt werden? Ueber das Verhältniß der Auferweckung Christi zum Versöhnungstode s. K. 4, 25. Wenn Fr. auf Veranlassung des ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ die Meinung bekämpft, daß die App. sich Christum nicht wirklich im Himmelszelt gedacht hätten, sondern nur figürlich sprächen, so hat dieses eine theilweise Wahrheit, aber auch nur eine theilweise, s. über dergl. Ausdrücke meinen Komm. zum Br. an die Hebr. 2. A. S. 99 ff. Daß für Christum der Himmel noch etwas Anderes ist, als der blaue Aether, zeigen Stellen wie Joh. 3, 13. 1, 52.

V. 35. 36. Diese objektiv den Erlöseten zugewandte Liebe Gottes kann ihnen weder durch Drangsale, noch auch — wie steigernd V. 38. 39. hinzufügt — durch irgend etwas Anderes abwendig gemacht werden; denn kraft dessen, der sie so liebt, überwinden sie alle gegnerischen Mächte (V. 37.). Bevor wir jedoch diesen bis jetzt noch nicht genau bestimmten Satz erörtern, müssen wir darauf Rücksicht nehmen, daß statt

τοῦ Χριστοῦ einige Zeugnisse τοῦ θεοῦ darbieten. Zwar sind es nicht viele, **cod. 7. 74. 76. 91., Matth. n. Schol. in 39. 42.**, Orig. zu der St., Basil. an einigen Stellen, Theoph., Oek. u. s. w., dennoch hat die Beweisführung von Fr. Wahrscheinlichkeit, daß diese Lesart, die von den Editoren nur Erasm. in **ed. 5.** aufgenommen hat, die richtigere sei. Zu den äußern Zeugnissen kommt nämlich **cod. B.** hinzu, welcher ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰ. hat, der Zusatz τῆς ἐν Χ. Ἰ. könnte aus V. 39. herausgekommen seyn, jedenfalls liegt darin ein Zeugniß für τοῦ θεοῦ; ferner ist zu beachten, daß V. 39., wo ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ steht, zur Unterstützung von V. 37. 38. dient, und mithin erweist, daß der ἀγαπήσας nicht Christus, sondern Gott ist, und da sich nun wieder V. 37. auf V. 35. zurückbezieht, so scheint es, daß auch dort τοῦ θεοῦ die ursprüngliche Lesart war und mit τοῦ Χριστοῦ vielleicht um des 34. V. willen vertauscht wurde. Doch ist die Frage, ob die Rückbeziehung von V. 39. auf V. 37. 38. so logisch streng sei. Da zumal die ἀγάπη τ. θεοῦ stattfindet ἐν Χριστῷ, so ist ein Identificiren der Liebe Gottes und Christi und ein Vertauschen beider wohl möglich. So wird die Erlösung bald auf die χάρις Χριστοῦ zurückgeführt (s. zu 5, 15.), bald auf die χάρις τοῦ θεοῦ, wie das Gericht bald Gott, bald Christo beigelegt wird, wie vorzüglich im 1. Br. Joh. die Beziehung auf Gott und auf Christus so häufig zusammenfließt. Von größerer Wichtigkeit ist die Entscheidung der Frage, ob der Gen. θεοῦ als **gen. obj.** «Liebe zu Gott» zu fassen sei (Orig., Chrys., Theod., Pel., Er., Heum.), oder ob mit den meisten Aelteren und Neueren der **gen. subj.** anzunehmen, so daß von der Liebe Gottes zu uns die Rede wäre. Dieß Letztere wird man von vorn herein voraussetzen, da, wie Mey. sich ausdrückt, die Worte von V. 31. an diese Fassung vorbereitet haben. Aber einer gewissen Dunkelheit des Sinnes, die alsdann obwaltet, sind die meisten Ausleger sich nicht bewußt geworden. In welchem Sinne hält es P. für denkbar, daß die Trübsale oder die nachher erwähnten Kreaturen die Gläubigen von der Liebe Gottes trennen können? Es liegt nahe, mit Calv., Rück., de W. an das Bewußtseyn der objektiv vorhandenen

Liebe zu denken, in welchem den, der seine Erlösung als eine ewige weiß, kein noch so bitteres Ereigniß wankend zu machen im Stande ist *). Aber wird nicht diese Auffassung, wie ansprechend sie auch ist, schon dadurch zweifelhaft, daß der Ap. nicht bloß von Gefahren und Trübsalen sagt, sie könnten uns von der Liebe Gottes nicht scheiden — wobei man allerdings an das Bewußtseyn der Liebe denkt — daß er dasselbe auch in Betreff aller andern Kreatur sagt? Und sollte auch V. 37. das Siegen durch den — oder kraft dessen — der uns so geliebt hat, ein Siegen durch das Bewußtseyn seiner Liebe seyn? Es scheint nicht, und ist nun dort vielmehr von einem Siege durch die Machtwirkung des uns Liebenden die Rede, so scheint dieß auf die «Liebe zu Gott» zurückzuführen. Wenn nämlich die Machtwirkung Gottes in Christo bewirkt, daß uns nichts von der Liebe Gottes scheidet, wie anders geschieht dieses, als dadurch, daß er uns vor Abfall bewahrt, d. i. unsere Gegenliebe erhält? Freilich läßt sich erwiedern, warum soll man aber jene Machtwirkung in etwas Anderem suchen als in der Macht, die eben das Bewußtseyn der Liebe Gottes zu uns ausübt? (vgl. Baumg.). So wäre der Sinn: vom Bewußtseyn der Liebe Gottes kann uns nichts trennen, denn durch dieses Bewußtseyn selbst widerstreben wir der Versuchung zum Zweifel und Abfall **). Allein deutlich ausgedrückt ist dieser Sinn in V. 37. gewiß nicht. Immer leitet dieser V. auf den Gedanken, daß — falls das Scheiden ein

*) Calv.: qui enim persuasus est de divina erga se benevolentia, potis est in gravissimis afflictionibus subsistere: quae homines ideo tantopere cruciare solent, vel quod Dei providentia contingere eas non cogitant, vel quod signa esse irae Dei interpretantur, vel quod arbitrantur se a Deo destitutos, vel quod nullum exitum exspectant, vel meliorem vitam non meditantur aut aliud simile. Animus vero hujusmodi erroribus purgatus facile residebit et conquiescet. Porro sensus hic verborum est: quicquid eveniat, standum nobis in hac fide esse, Deum, qui nos semel amore suo complexus est, nunquam abjicere nostri curam.

**) Aretius: deinde percurrit res maximas, quae ad defectionem sollicitare poterant pios — causae magnae sunt, at maior in nobis constantiae Dei dilectio suasor, qua nos diligit in Christo Jesu.

Scheiden vom Bewußtseyn der Liebe Gottes ist — die Thätigkeit der Liebe, wodurch dieses verhindert wird, eine von dem Bewußtseyn selbst verschiedene sei. Sollte daher nicht das Richtige seyn, diesen Ausspruch im Sinne von 1 Kor. 10, 13. auszulegen? Von der Liebe Gottes kann uns nichts trennen, denn kraft seiner Liebe (oder kraft der Liebe Christi) ordnet er alle Mächte der Welt so, daß sie dem gläubigen, ächten Christen zum Heil dienen, vgl. V. 28. 2 Kor. 6, 9. — Was schon die Frommen im alten Bunde erduldet, erdulden auch die Christen (Matth. 5, 12.), daher macht er von jenem Ausspruch Ps. 44, 23. Gebrauch.

V. 37. *Ἀλλά,* im Sinne von imo vero, führt die absolute Widerlegung ein. *Ὑπερνικῶν*, analog den sonst von P. geliebten compp. mit *ὑπέρ*, s. zu 5, 20., von Luth. gut übersetzt: «wir überwinden weit» *). Die Lesart *διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς* hat starke Zeugnisse für sich: cod. DEFG, Vulg., Aeth.; für den Gen. sprechen die oriental. Zeugen. Zu Gunsten des Akk. läßt sich anführen, daß sich der Gen. eher erwarten ließ und daher nicht leicht in den Akk. verwandelt werden konnte, andererseits konnte der Akk. von solchen eingeführt oder, wenn er durch einen Schreibfehler entstanden war, begünstigt werden, welche die *ἀγάπη τ. θεοῦ* von der Liebe zu Gott verstanden (Fr.), vgl. Seml. und Koppe. Was das Subjekt in *ἀγαπήσας* anlangt, so dürfte nach dem, was wir vorher bemerkten, die Ansicht den Vorzug verdienen, nach welcher Gott das Subjekt ist. Ist der Akk. die richtige Lesart, so kann derselbe im Sinne des Gen. genommen werden, vgl. zu V. 11., es kann aber auch der Unterschied gemacht werden, daß durch den Gen. Gott als die dem Christen immanente innerliche Ursache des Sieges bezeichnet wird, durch den Akk. dagegen als der äußere Veranlasser des Sieges, der denselben durch Lenkung der Umstände herbeiführt.

---

*) Beza umschreibt: amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur, nedum ut animum despondeamus. Tret.: Infinitis partibus superiores sumus, adeo ut interdum irrideant tyrannorum saevitiam, in faciem quoque redarguant imo provocent et alia insolita aliquando edant, ut hostes cum rubore cogantur abire. Chrys. vergleicht Apg. 4, 16.

V. 38. Noch höher hinauf schwingt sich der Ap. in seiner Zuversicht; nicht nur keine Art der Leidensmacht wie die V. 35. erwähnten, sondern überhaupt keinerlei Macht vermag das Liebesband aufzuheben. Mit gleicher Erhebung, wie die des Ap. selbst, werden diese Worte von Orig., Chrys., Theod. kommentirt. Das erste der zweitheiligen Glieder erinnert noch an die vorher aufgeführten Leidensmächte durch die Voranstellung des θάνατος vor ζωή; hätte nicht in dem Ap. das Vorhergehende nachgeklungen, so würde er wohl ζωή vorangestellt haben, wie er es 1 Kor. 3, 22. thut. Da sich in dreien dieser zweitheiligen Satzglieder ein Gegensatz findet, so konnte dieß wohl auf den Gedanken bringen, ein solcher Gegensatz finde auch in dem οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί statt, so daß jenes die bösen, dieses die guten Engel bezeichne, wie vorher Tod und Leben (Beng., Wolff); aber wenngleich sich nicht wird behaupten lassen (wie ich in den frühern Ausgaben gethan, auch Mey.), daß ἄγγελοι ohne einen bestimmenden Zusatz nie von den bösen Engeln stehen könne, — der Gebrauch von ἀρχαί und ἐξουσίαι Eph. 6, 12. Kol. 2, 15. (1 Kor. 15, 24.) macht dieß zweifelhaft — so müßte doch hier der Gegensatz angedeutet seyn. Dagegen würde der Sprachgebrauch nicht hindern, nach dem Vorgange von Clem. Alex., mit Grot., Reiche bloß an böse Engel zu denken, weil nur bei diesen die Absicht einer solchen Trennung der Christen von Gott vorausgesetzt werden könne; da jedoch der Ap. hypothetisch spricht (Gal. 1, 8. 9.), und in dem, was er hier nennt, nur das Moment der Macht hervorzuheben beabsichtigt, so ist wenigstens nichts, was dazu nöthigte*). — Wäre οὔτε δυνάμεις nach οὔτε ἀρχαί zu setzen, so könnte dieses nur als Bezeichnung einer andern Engelordnung angesehen werden, aber diese Stellung, welche das Wort in der Pesch., bei Orig. an einem Orte, Chrys., Vulg. (daher auch Luth.) und vielen späteren minusc. hat, ist doch zu wenig verbürgt. Lesen wir es nun mit den überwiegenden Autoritäten A B C D E F G hinter οὔτε μέλλοντα, so ließe

*) Orig. sagt: ait Paul. hyperbolice; non solum per ea, quae accidere possunt, sed ne per ea quidem, quae evenire omnino non possunt, ullo pacto a Dei caritate deflectimur.

es sich an dieser St. nur halten, wenn man ihm, wie auch versucht worden, eine andere Bed. beilegte (Glöckl.: «Wunder», Mey.: «Kräfte im Allgemeinen»). Aber es läßt sich eine passende andere Bed. nicht auffinden, der Sprachgebrauch «Kräfte» für «Engel» ist bei den Hellenisten, im Rabbin., Syr., selbst im Samaritan. — ܚܝ̈ܠܘܬܐ, ࠇࠉࠋࠉࠕ — so fixirt, daß an einen andern zu denken willkürlich wäre, und unter allen Umständen würde immer noch der Anstoß zurückbleiben, daß wir hier kein zweitheiliges Versglied hätten: es entsteht daher der starke Verdacht der Unächtheit dieser Worte und erhält die größte Unterstützung durch die sehr große Verschiedenheit in den Uebersetzungen und bei den Vätern, indem Ephräm Syr. *οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις οὔτε ἄγγελοι* liest, Basil.: *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις* u. s. w. Man wird also annehmen müssen, daß *οὔτε δυνάμεις*, da es gewöhnlich mit den andern Engelklassen verbunden gefunden wird, von Abschreibern hinzugesetzt wurde und nachher durch Irrthum an eine falsche Stelle gerieth.

V. 39. *Ἐνεστῶτα, μέλλοντα, ὕψωμα* und *βάθος* die Dimensionen der Zeit und des Raumes, dienen zur umfassendsten Bezeichnung des Alls der Dinge, so daß es unzulässig ist, sie auf die Weise einzuschränken, wie die Mehrzahl der Erklärer es gethan hat; allerdings aber will der Ap. diese Termini konkret genommen wissen, so daß Luth. richtig «Gegenwärtiges, Zukünftiges, Hohes, Tiefes» übersetzt. Daß *κτίσις* hier nicht die Schöpfung, das Universum bedeuten kann, als wollte Paulus sagen: «und wenn noch eine ganz andere Schöpfung neben der sichtbaren und unsichtbaren vor uns auftauchte» (Chrys., Thom. Aqu., Glöckl.), läßt sich aus dem *τὶς* erweisen; *κτίσις* bezeichnet die einzelne Kreatur (1 Petr. 2, 13.), werden die vorangehenden Termini konkret genommen, so liegt in dieser Fassung um so weniger eine Schwierigkeit. — Die Vermittelung der Liebe Gottes zu uns findet in Christo statt, Kap. 5, 5. 6.

Paraphrase von Kap. VIII.

Wenn dem nun so ist (wie am Schluß von K. 7. gesagt wurde), so ist keine Verdammung über denen, die in Christo sind, denn das Princip des Geistes des Lebens hat in Christo Jesu euch von dem Principe der Sünde und des Todes befreit. Was nämlich dem Gesetz, insofern es durch die ungeistliche Natur des Menschen geschwächt, un-

möglich war — Gott hat durch Sendung seines Sohnes in einer der sündlichen Menschennatur ähnlichen Menschheit, und um die Sünde aufzuheben — insofern er in dieser Natur die reine Menschheit darstellte — die Sünde in der menschlichen Natur verurtheilt und abgethan, damit die Forderungen des Gesetzes in uns (in denen nunmehr der Geist Christi den Wandel bestimmt) vollkommen erfüllt werden. Wir wandeln nämlich geistlich, da wir nach Leben und Frieden trachten und solches nur durch das geistliche Trachten bewirkt wird. Das ungeistliche Trachten ist ja — da es dem Gesetze Gottes sich nicht unterwirft und auch sich nicht zu unterwerfen vermag — eine Feindschaft gegen Gott, und die in einem ungeistlichen Zustande sind, können des Wohlwollens Gottes nicht theilhaft werden. Ihr aber seid nicht mehr ungeistlich, sondern geistlich, wenn anders der Geist Gottes auf bleibende Weise in euch waltet. Wer aber den Geist Christi nicht hat, gehört Ihm auch nicht an — wenn dagegen Christus in euch Wohnung gemacht hat, so ist zwar jetzt noch in Folge der Sünde der Leib eine todte unverklärte Masse, während der Geist durch die Gerechtigkeit schon Leben ist; wenn jedoch der Geist in euch wohnt, der Christi sterblichen Leib unsterblich machte, so wird der, welcher dieß bei Christo that, auch eure sterblichen Leiber mit Lebenskräften erfüllen, kraft seines euch inwohnenden Geistes. — Darum sind wir denn verpflichtet, meine Brüder, nicht im ungeistlichen Sinne, um ungeistlich zu leben, denn dann sind wir dem Tode verfallen; wenn ihr aber durch den Geist des Leibes Trieb ertödtet, dann bekommet ihr am Leben Antheil. Nur solche nämlich, die unter dem treibenden Einflusse des Geistes stehen, können Kinder Gottes genannt werden, da ja Kinder ihres Vaters Geist haben müssen. Der Geist nämlich, welchen ihr empfangen habt, ist ja nicht ein Geist des Knechteszustandes, so daß ihr auch unter dem neuen Bunde euch fürchten müßtet, vielmehr habt ihr den Geist des Kindeszustandes empfangen, ihr könnet frei und unerschrocken rufen: „Vater." Der göttliche Geist selbst legt in den Tiefen unseres Geistes durch ein unaussprechliches Gefühl kindlicher Zuversicht das Zeugniß ab, welches wir aus Gottes Wort entnehmen, daß wir Gottes Kinder sind. Nun haben Kinder auch Erbrecht, so sind wir Erben Gottes zugleich mit Christus, falls wir nämlich wie er leiden, um auch wie er verherrlicht zu werden. — Müssen wir auch jetzt noch leiden, so bin ich doch überzeugt, daß diese Leiden in keinem Verhältnisse stehen zu der zukünftigen Herrlichkeit. Erwartet doch die gespannte Sehnsucht der Schöpfung die Periode der Enthüllung der Gottessöhne. Es ist nämlich die Schöpfung — nicht freiwillig, sondern wegen deß, der sie unterwarf — einem vergänglichen Zustande unterworfen werden mit Hoffnung auf die Zukunft; denn sogar die vernunftlose Schöpfung wird befreit werden von dem ihrer Anlage widerstrebenden knechtischen Zustande des Verderbens, und ihren Antheil erhalten an dem Zustande der Freiheit, dessen die Kinder Gottes in ihrer Verklärung theilhaft werden sollen. Wir wissen nämlich, daß die gesammte Natur allzumal seufzt und Wehen empfindet Jahrhunderte lang bis zu diesem Augenblick. Ja auch wir, obwohl wir bereits die ersten Spenden des Geistes empfangen haben, auch wir seufzen tief in unserm Innern, die volle Kindschaft erharrend, wann auch unser Leib der Erlösung wird theilhaftig geworden seyn. In der Weise der Hoffnung nämlich haben wir die Erlösung empfangen. Nun ist das Gehoffte, wenn man es sieht, nicht mehr Gegenstand der Hoffnung; wenn wir nun hoffen, was wir nicht sehen, so geziemt sich, es mit Standhaftigkeit abzuwarten. Aber wenn wir in unserm Glauben schwach sind, so kommt uns auch der Geist zu Hülfe, denn während wir in unsern Nöthen nicht wissen, was und wie wir beten sollen, so treibt der Geist in uns Seufzer hervor, die wir nicht in Worte zu fassen vermögen, die dann ein stellvertretendes Gebet für uns sind. Und ob sie in Worte nicht gefaßt werden können, so versteht doch der Herzenskündiger den Sinn des Geistes, und — wie sollte er nicht, da der Geist nach Gottes Sinn die Heiligen vertritt? — Ueberdieß wissen wir, daß denen die Gott lieben, auch Alles zum Guten mitwirken muß, den nach göttlichem Beschluß Berufenen; denn die, welche Gott noch vor der Zeit als geeignet erkannte, die hat er auch vor der Zeit bestimmt, in das Bild seines Sohnes verklärt zu werden, so daß er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei, und die er vor der Zeit bestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gesprochen und hat sie damit auch schon der Verherrlichung theilhaftig gemacht. Bleibt uns nun wohl Größeres zu wünschen übrig? Wenn Gott für uns ist, wer kann dann noch etwas gegen uns ausrichten? Der doch seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns Alle zum Besten gegeben, wie sollte er nicht mit dem Geschenk auch alles Andere uns schenken? Vermag Jemand die Auserwählten Gottes anzuklagen?

Gott der Richter selbst spricht sie frei; vermag Jemand sie zu verdammen? Christus hat durch Tod und Auferstehung die Sünde hinweggenommen, sitzt nun selbst zu Gottes Rechten und vertritt uns. Vermag eine Gefahr oder irgend eine Macht uns von der Liebe Gottes zu trennen? In allen Gefahren siegen wir vielmehr weit, kraft dessen, der uns geliebt hat. Denn ich habe die Ueberzeugung, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, so daß nichts mehr im Stande ist, uns von der Liebe Gottes in Christo loszureißen.

Kapitel IX.

So hat der Ap. die Nothwendigkeit und zugleich die Größe der christlichen Heilsanstalt dargelegt, daß aber so Wenige von Israel daran Antheil erhalten haben, erregt das Bedenken, ob nicht die von Gott seinem Bundesvolke gegebene Verheißung zu nichte geworden sei (V. 6.). Diesem Einwande begegnet er in dem Abschnitte K. 9—11., und wir haben uns hier den Zusammenhang und Fortschritt dieses Abschnittes zu vergegenwärtigen *). Es schmerzt den Ap. tief, daß ein so großer Theil Israels von dieser Gnadenanstalt Gottes ausgeschlossen bleibt, doch ist darum die Verheißung noch nicht zu nichte geworden [vgl. das ähnliche Bedenken K. 3, 3.]. Von Anfang an hat die göttliche Verheißung nur das rechte Israel vor Augen gehabt, und schon in der äußern Theokratie wurden nur die auf dem Wege wunderbarer Zeugung entstandenen Nachkommen Abraham's, die Kinder Isaak's, als Bundesglieder angesehen. Ja unter diesen wurde wieder dem Jakob vor dem Esau das Erstgeburtsrecht mit allen seinen Segnungen zuerkannt, ohne auf beiderseitige Werke Rücksicht zu nehmen. Von Seiten Gottes liegt hierin kein Unrecht, denn Erbarmen ist der letzte Grund, wenn er Jemand Wohlthat erweist, nicht aber ein Wollen und Laufen des Menschen. Wie Moses nicht durch sein Gottes Willen gemäßes Wollen und Laufen, sondern aus reinem Erbarmen Wohlthat empfängt, so verhärtet Gott andererseits das ihm widerstrebende Wollen und Laufen eines Pharao, und macht ihn in dieser seiner Verhärtung zum Werkzeuge seiner eigenen Verherrlichung. So erweist sich Gott als unabhängig vom menschlichen Wollen, wenn er segnet und wenn er über den Widersetzlichen die Verhärtung verhängt. Mit Gott kann der Mensch darüber nicht rechten, denn wenn es auf Gottes Recht ankommt, muß der Mensch sich Alles gefallen lassen. Hat er aber nicht statt des Rechtes das Erbarmen reichlich walten lassen, wenn er es zunächst an den Gefäßen des Zorns selbst erweist, indem er sie mit Langmuth trug, und wenn er dann die Gefäße des Erbarmens nicht bloß aus den Juden, sondern aus allem Volke sich berief, wie er dieß auch schon vorher durch die Propheten verkündigt hat? (K. 9, 1—29.). Wie steht es nun? durch den Unglauben ist ein Theil ausgeschlossen. Nicht an Gott hat es gelegen, denn es ist ihnen ja das Evangelium gepredigt worden, und vorherverkündigt, daß das Gott entfremdete Volk gerufen, das ungläubige Israel aber verworfen werden sollte (K. 9, 30. 10, 21.). Hat nun aber deßhalb Israel aufgehört, Gottes Volk zu seyn? Nimmermehr! Es ist ja in dieser Zeit eine nicht geringe Anzahl in das Reich Gottes aufgenommen worden, aber freilich nur die auserwählte Schaar derjenigen, die auf dem Wege der Gnade und nicht der Werke den Eintritt suchen, die Uebrigen aber hat Gott der Verstockung übergeben, der sie sich schuldig gemacht haben (K. 11, 1—10.); doch hat an ihrem Falle Gott nicht seine Freude, ihr Anstoß wird durch seine Gnade nur die Veranlassung eines Segens. Ihr Anstoß bringt nämlich das Heil zu den Heiden, und wenn am Ende die Masse der Heiden eingegangen ist, so wird auch ganz Israel selig. Sie sind Bundesvolk nach einem Beschlusse, der von Seiten Gottes keiner Aenderung unterliegt. So sind sie allzumal, Heiden und Juden, dem Unglauben preisgegeben, mit der endlichen Absicht, sich Aller zu erbarmen.

---

*) Vgl. Usteri in dem Abschn. ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, paulin. Lehrbegr. S. 265 f. 4. A.

Welche Tiefe der Weisheit und Erkenntniß in Gottes Wegen! Welcher Mensch vermag hier zu rathen oder zu hindern! Er ist der Anfang, das Mittel und das Ende aller Dinge.

Der Nerv des Streites zwischen calvinischer und remonstrantisch-lutherischer Auffassung dieses Abschnittes liegt in der Frage, ob der Ap. hier von der Freiheit Gottes handle, den Glauben zu geben, wem er will, oder die Gerechtigkeit und Theilnahme am Gottesreich zu schenken, wem er will, wie dieses in den Acta Syn. Dordrac. Remonstr. ausgesprochen wird: Ubi enim loquitur scriptura ad hunc modum, fidem dari ex aut non ex operibus? Ubi aut quando haec quaestio mota est? Contra scriptura N. T. passim, et inprimis epistolae Paulinae, abunde agunt de imputando iustitiam. Ferner sind die zwei Sätze im Auge zu behalten, welche Mel. nach der analogia fidei jeder Untersuchung über die Prädestination als unumstößliche Axiome voranzustellen verlangt: 1) quod Deus non sit causa peccati, 2) quod promissio universalis (Ez. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Röm. 5, 18. 19. 2 Petr. 3, 9.). — Für die dogmatische Interpretation des Kap. auf reformirter Seite vgl. unter den Exegeten Calv., Beza, Pareus, unter den Dogmatikern Polanus, Syll. dissert., Marck exerc. ad N. et V. T. Exerc. IV., Maresius in der hydra Socinianismi III. S. 485 f. 501 f., von Seiten der lutherischen Theologie Calov und Balduin als Interpreten und Gerhard als Dogmatiker loc. theol. l. IV., die umsichtige arminianische Interpretation lernt man am besten kennen aus den Acta Dordracena Remonstr. und Limborch zu dem Abschnitt. Aus neuerer Zeit gehört hieher die mit Geist geschriebene Schrift: Versuch einer dogmatisch-hermeneutischen Entwickelung des 9. Kap. im Brief an die Römer von Beck 1839. Steudel Nachweisung der in Röm. 9. liegenden Sätze, als zu Gunsten eines unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbare, in der Tübinger Zeitschr. für Theologie 1836. H. 1.

Inhalt und Theile.

1) Mein Schmerz über Israels Ausschließung ist groß, denn sie sind meine Volksgenossen, sie sind von Gott hoch gewürdigt, V. 1—5. 2) Gottes Verheißung ist darum nicht zu nichte geworden, denn er hat die Macht, zu bestimmen, wer zum wahren Israel gehöre, V. 6—13. 3) Steht es durchaus bei ihm, wem er Wohlthat erweisen will, so liegt darin keine Ungerechtigkeit, alle göttliche Wohlthat ruht in seinem Erbarmen, und kommt es auf sein Recht an, so kann er aus dem Menschen machen, was er will, V. 14—21. 4) Er hat aber sein Erbarmen reichlich genug erwiesen, wenn er die Gefäße des Zorns langmüthig trug, und den Gefäßen des Erbarmens aus Juden und Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit zu Theil werden ließ, V. 22—29. 5) So liegt also der Grund der Ausschließung Israels lediglich in seinem Unglauben, V. 30—33.

---

1) V. 1—5. Mein Schmerz über Israels Ausschließung ist groß, denn sie sind meine Volksgenossen, sie sind von Gott hoch gewürdigt.

V. 1. Es ist bekannt, welche Feindschaft sich der Ap. bei der strengeren judenchristlichen Partei durch seinen Gegensatz gegen die Rechtfertigung aus dem Gesetz zugezogen (Apg. 21, 21.), ja daß er von ihnen geradezu als πλάνος bezeichnet wurde, wie dieß schon aus dem 2. Brief an die Korinther her-

vorgeht, nach der Ansicht Baur's auch aus den Elementinen und selbst aus einer St. des christlichen Geschichtschreibers von jüdischer Abkunft Hegesippus (Tübing. Zeitschr. 1831. H. 4. S. 172.), über welche jedoch Neander eine andere Ansicht hat, s. Kirchengeschichte Th. 3. S. 1139. g. A. Da nun der vorangegangene dogmatische Theil abermals die Kraftlosigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung mit solchem Nachdrucke gezeigt hatte, und da der Ap. im Begriff stand, den faktischen Ausschluß Israels vom Gottesreich auszusprechen *), so lag hierin für ihn die Aufforderung, nicht minder nachdrücklich zu bezeugen, daß er nichts desto weniger dem jüdischen Volke noch mit ganzem Herzen zugethan sei, und wie wahrhaft diese Gefühlsäußerung gewesen, tritt auch noch im Verfolge nachdrücklich hervor, z. B. 10, 1. 11, 14. — Ἐν Χριςῷ bezeichnet das Element, in welchem sich das Bewußtseyn des Verf. bei dieser Versicherung bewegt (Kap. 14, 14. 2 Kor. 2, 17. 11, 10. 12, 19.). Die Worte als Eidesformel zu nehmen (Beng., Röss., Kölln., Reiche), ist auch schon sprachlich unzulässig, da zwar nach dem Hebr. נִשְׁבַּע בְּ im N. T. ὀμόσαι ἔν τινι vorkommt, daraus aber noch nicht geschlossen werden kann, daß auch ἔν τινι, für sich gebraucht, eine Eidesformel abgegeben habe. Noch weniger zu rechtfertigen ist es, wenn Griesb., Knapp, Koppe auch ἐν πν. ἁγίῳ als Eidesformel genommen wissen wollen, da es sich so natürlich an συμμαρτυρούσης anschließt, indem ja auch das Gewissen noch eine trügliche Norm bleibt, so lange es nicht vom Geiste Gottes, dem Principe der objektiven Wahrheit, ganz erfüllt ist (vgl. 1 Kor. 4, 4.) **). Daß σύν auch hier im verb. comp. seine volle Bed. behalte, würde freilich erwiesen seyn, wenn man mit Mey. und Fr. als Sinn annehmen dürfte: «mit mir», d. i. «übereinstimmend mit mir,

---

*) Des Ap.'s Rede ist also, was die Rhetoren eine προπαραίτησις, deprecatio nennen, s. Ernesti Lex. rhetor. Gr. S. 294.

**) Ueberdieß würde noch zu beweisen seyn, daß ein Eid bei dem heiligen Geiste gebräuchlich gewesen, denn wenn Vegetius de re militari II. 5., worauf Stäudlin, vom Eide S. 70. verweist, von einem Eide der christlichen Soldaten bei Gott, Christo und dem heiligen Geiste spricht, so ist dieses eben nur ein Eid bei dem dreieinigen Gotte.

mit meiner ausdrücklichen Versicherung.» Dagegen wird treffend von Rück. bemerkt: «aber nicht mit ihm gab das Gewissen das Zeugniß, sondern ihm selbst verhalf es zu der Zuversicht, daß er ohne Selbsttäuschung die Wahrheit rede.» Wir dürfen also das comp. auch hier so fassen, wie wir es 2, 15. erklärten; in diesem Falle, wo vom Gewissen die Rede ist, kann auch noch die Redensart σύνοιδά μοι, conscius sum mihi, verglichen werden, welche ursprünglich gleichsam ein latentes und ein bewußtes Ich im Menschen setzte — man kann sagen, das immanente Princip des θεῖον und den subjektiven Menschengeist — und im Zusammenstimmen von beiden das Kriterium der Wahrheit fand.

V. 2. Ὅτι bezeichnet das Objekt, auf welches jenes Zeugniß gerichtet ist, vgl. 2 Kor. 11, 10. und dieselbe koncise Ausdrucksweise mit ὅτι in andern Verbindungen, wie Joh. 2, 18. 9, 17. Matth. 16, 8.

V. 3. Bestätigung seines Schmerzes durch die Versicherung, daß er der größten denkbaren Selbstverleugnung für Israel fähig seyn würde. Ueber αὐτὸς ἐγώ — welches nach Griesb., Lachm. mit cod. A B D E F nicht nach ηὐχόμην, sondern nach ἀνάθεμα εἶναι zu stellen — und dessen Emphasis an dieser Stelle s. zu 7, 25. Ηὐχόμην von der Vulg. optabam übersetzt (danach Luth.), und von Mehreren (Pel., Abäl., Heum.) als Prät. auf einen ehemaligen, in der Zeit seines Pharisäismus vom Ap. gehegten, Wunsch bezogen; Heum.: «ich bin tief betrübt, denn ich habe gewünscht, daß ich durch einen Bann möchte genöthigt werden, ein Feind Christi zu seyn und zu bleiben.» Da jedoch ηὐχόμην auch optativisch genommen werden kann, so würde dann um so weniger ein ποτέ fehlen (Herv. schiebt iamdudum ein), auch würde der Aor. stehen, und überdieß erwartet man doch für seinen gegenwärtigen Schmerz einen gegenwärtigen Beweis. Vielmehr ist das Imperf. hier, Gal. 4, 20. und Apg. 25, 22. entweder aus dem klassischen Sprachgebrauche zu erklären, nach welchem die Sprache den Wunsch, der in der Gegenwart nicht ausführbar ist, als einen vorübergegangenen bezeichnet und in die Vergangenheit verlegt, wie man auch ἔχρην, προσῆκεν u. s. w. = oportuit, debebam er-

klärt (Matthiä §. 509. 505. Kühner §. 821. A. 1. 2.), oder das Imp., als unvollendete Zeit, deren Vollendung von Bedingungen abhängig, zu fassen «ich wollte, wenn es erlaubt wäre» (Bernh. Syntax S. 373. Kühner §. 438.). Die erstere Erklärung bei Reiche, de W., Mey. zu Apg. 25, 22., die letztere schon bei Phot.*), dann bei Fr., und auch de W. neigt sich dahin, ihr den Vorzug zu geben, ohne jedoch Gründe anzuführen. Es spricht für sie der Umstand, daß ἐβουλόμην, ηὐχόμην in Beispielen vorkommt, wo der Wunsch nicht als ein völlig negirter, sondern als fortdauernder gedacht werden muß (Gal. 4, 20. Apg. 25, 22., vgl. Winer §. 42. 2.); an diesen Stellen und auch hier denkt man sich am besten das Imp. als Bezeichnung des von Bedingungen abhängigen Wunsches**). — Ἀνάθημα und ἀνάθεμα bezeichnen beide ein Weihgeschenk für die Götter; die Behauptung der Atticisten, daß jenes attische, dieses hellenistische Schreibung sei, hat Lobeck in den Paralip. II. S. 391. auf's Neue gegen Schäfer gerechtfertigt. Nun wurde den Göttern aber auch das Verdammliche geweiht, um es nämlich zu verderben, daher entspricht in den LXX. ἀνάθεμα dem hebr. חֵרֶם Jos. 7, 1. 12., und so auch im N. T. Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 12, 3. 16, 22., vgl. Apg. 23, 12. 14. Mtth. 26, 74. חֵרֶם nämlich bezeichnet das, was Gott nicht nahen darf, das Profane, welches eben darum der Vernichtung bestimmt ist; von der bloßen Ausschließung kommt es nirgend vor, auch Esr. 10, 8. behält es seine Bed. Die Formel ἀνάθεμα ἀπό τ. Χριστοῦ leitet nun am natürlichsten auf die Annahme einer constructio praegn., vgl. καταργεῖσθαι ἀπό R. 7, 2. Gal. 5, 4., so daß der Sinn nur der seyn

*) Phot. unterscheidet es ausdrücklich von εὔχομαι und sagt: ηὐχόμην, εἰ ἐνεχώρει, εἰ ἐνεδέχετο, εἴ τίς μοι ταύτην ἐδίδου τὴν αἵρεσιν κ. τ. λ.

**) Koppe, Kölln. und auch noch Rück. meinen, daß auch hier ἄν fehle, aber es ist bei den Philologen anerkannt, daß zwischen ἐβουλόμην und ἐβουλόμην ἄν der Unterschied statt findet, daß jenes den Wunsch als einen erreichbaren und darum auch noch in der Gegenwart fortdauernden, dieses als einen in der Gegenwart unerreichbaren bezeichnet, so daß P., wofern er seinen Wunsch als einen bedingungsweise noch vorhandenen bezeichnen wollte, ηὐχόμην ohne ἄν schreiben mußte, vgl. die Beispiele bei Hermann de particula ἄν Opusc. IV. S. 61 f.

kann: «getrennt von Christo dem göttlichen Zorn und somit dem Verderben preisgegeben werden» *). Dieser Sinn ist so klar, daß die abweichenden Auffassungen kaum eine eingehende Berücksichtigung erheischen. Um eine Milderung zu gewinnen, hat man gemeint, daß ἀνάθεμα den durch den jüdischen Bann Verfluchten bezeichne, mit ἀπὸ Χριστοῦ «den von den Segnungen Christi Verbannten» (Drusius, Klee, Rück. 1. A.), einige vertheidigen auch die kollektive Fassung von Χριστός als Bezeichnung der Gemeinde nach 1 Kor. 12, 12. (Theod. zu 1 Kor. 16, 22., Grot., Hammond, Selden). Eine Milderung gewinnt man nun eigentlich nicht, denn wer von der Kirche oder gar «von den Segnungen Christi» ausgeschlossen, ist von Christo selbst ausgeschlossen. Gegen die neuerdings in den Bremer Streitigkeiten vertheidigte Beziehung auf den Kirchenbann spricht 1) daß חֵרֶם selbst in der Mischna den alttestamentl. Sinn behält, mithin die Bed. «Bann» durchaus keine sprachliche Berechtigung hat — s. Gildemeister Blendwerke des vulgaren Rationalismus zur Beseitigung des paulin. Anathema, Bremen 1841. — 2) daß Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 12, 3. durchaus nur der alttestamentl. Sprachgebrauch von חֵרֶם statthaben kann. Nur dieß kann in Frage gestellt werden, ob nicht dieses diris devovere, הֶחֱרִים, wie im A. T. es durch die Tödtung des schuldigen Hauptes realisirt wird, auch hier nur den Tod bezeichne, wie unter verschiedenen Modifikationen Hier. ad Algas. qu. 9., Zeger, Röss. u. A. angenommen haben, allein dagegen spricht, daß dann ἀπὸ τ. Χριστοῦ keine passende Erklärung zuläßt. Es muß also an die ewige ἀπώλεια gedacht werden, wie dieß von Chrys., Thom. Aq. (der hier wie anderwärts, trotz der lat. Uebers., durch Chrys. richtig geleitet wird), Herväus, Calv., Pellic., Beza u. v. A. richtig erkannt worden. Τῶν συγγ. μ. κ. σ. Gegensatz zur ἀδελφότης ἐν κυρίῳ, vgl. ἀδελφὸς ἀγαπητὸς καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ Philem. V. 16. Es bleibt die Frage zu erörtern, ob dieser Ausspruch als der Ausdruck einer reinen und gesunden Liebe anzusehen sei. Schon die älteren Ausleger vergleichen den Ausruf des Moses:

*) Schol. bei Matth.: ἵνα γάρ, φησι, μὴ Χριστὸς ὑπὸ Ἰουδαίων βλασφημῆται, εἱλόμην ἂν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἠγαπημένου, ὑπὲρ τῆς δόξης αὐτοῦ, διαπεσεῖν.

«vergieb ihnen ihre Sünde, wo nicht, so tilge mich auch aus deinem Buch, das du geschrieben hast» 2 Mos. 32, 32., und namentlich Chrys. und Phot. drücken in glühender Begeisterung ihre Bewunderung dieses portentosus amor (Buc.) aus. Die Mystik Fenelon's fand in diesem Beispiele des alttestamentlichen Gesetzgebers und des christlichen Ap. den Typus jenes höchsten der vier Liebesgrade, des amor purus. In Widerspruch scheint diese überschwengliche Liebesäußerung mit den Forderungen der christlichen Sittlichkeit zu stehen, insofern die Abscheidung von Christo zugleich die Abscheidung von dem Leben in Gott ist. Ueber dieses Bedenken wird man auch nicht durch die Versicherung, wie sie Beng. giebt, beruhigt, daß solche Liebe eine in den Augenblicken der ἔκςασις geschenkte Gabe Gottes sei, welche die Vernunft nicht zu fassen vermöge: de mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare, eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Das Richtige in der Sache hat wohl schon Thom. Aq. getroffen *), welcher eine doppelte separatio a Christo unterscheidet, a mandatis ejus und a fruitione ejus, von welchen die erstere verwerflich, die letztere zulässig, beide aber nur in abstracto von einander trennbar. In der lebhaften Bewegung des Gemüths nur auf das Moment der Seligkeit reflektirend, welche aus der Gemeinschaft Christi fließt, erklärt der Ap. seine Bereitwilligkeit, auf diese Verzicht zu leisten — bedarf es doch auch unter uns bei Manchem einer besondern Hinweisung darauf, daß von der ächten Seligkeit sich scheiden, auch von der Heiligkeit sich scheiden heißt.

V. 4. Das Moment der Anhänglichkeit, welches in der συγγένεια κατὰ σάρκα mit Israel lag, war das menschlich patriotische — wenn behauptet wurde, daß das N. T. keine Beweisstellen für die Berechtigung der Vaterlandsliebe enthalte, so hat man diese (vgl. auch Apg. 17, 26.) übersehen. Zu

*) Auch der von Ludw. de Dieu benutzte syr. Schol. scheint dieß zu meinen. Er sagt, P. wünscht nicht von Christo getrennt zu seyn ܐܠܐ ܕܢܬܓܠܙ ܡܢ ܐܝܩܪܐ ܘܗܢܘܢ ܢܫܬܒܚܘܢ ܠܗ ܚܠܦܘܗܝ, „sondern daß er der Herrlichkeit beraubt werde, jene aber an seiner Statt verherrlicht werden."

diesem natürlichen Momente kommt nun aber das höhere hinzu, das nahe Verhältniß gerade dieses Volkes zu Gott. Das gehäufte *καὶ* und das mehrmals wiederholte *ὧν* giebt der Rede eine erhöhte Bewegung. Die Prärogativen bestehen in ihrem Namen, in sechs Privilegien, die ihnen von Gott verliehen, in den ausgezeichneten Mitgliedern, welche das Volk zu den seinigen zählt, und unter diesen Christus. Der Name Ἰσραηλίτης ist ehrenvoll, insofern er auf die Benennung «Gotteskämpfer» 1 Mos. 32, 29. zurückweist, vgl. 2 Kor. 12, 29. Phil. 3, 5. Joh. 1, 47. Der Begriff der Sohnschaft von den alttestamentlichen Theokraten wie alle anderen, die sie mit den neutestamentlichen Theokraten gemein haben, natürlich mit geringerem Umfange des Gehalts prädicirt, und vornehmlich auf das äußere Verhältniß der Angehörigkeit und des Schutzes beschränkt; Israel wird der Erstgeborne Gottes genannt 2 Mos. 4, 22., Gottes Sohn 5 Mos. 14, 1. Was die Frage anlangt, ob *δόξα* ein allgemeines Prärogativ bezeichne, oder einen einzelnen Vorzug, so fehlt es zu ihrer Entscheidung an zwingenden Gründen. Das Erstere, daß damit nur im Allgemeinen die Herrlichkeit Israels ausgedrückt wäre, glaubt Fr. daraus mit Nothwendigkeit schließen zu dürfen, daß das der *δόξα* beigeordnete *υἱοθεσία* offenbar ein sehr umfassendes Prädikat sei, indem ja die Adoption der Grund der gleich nachher erwähnten Vorrechte und Würden sei, die *δόξα* aber fasse dieselben in den allgemeinen Begriff der Majestät zusammen. Hätte nun die Adoption bei den alttestamentlichen Theokraten dieselbe Bedeutung, wie bei den Christen, so wäre auch dieses Argument anzuerkennen; da jedoch von keinem bestimmten Momente der Annahme des Volks zur Kindschaft die Rede ist — wie etwa der Akt der Gesetzgebung sich als ein solcher Moment hätte fassen lassen — da das Prädikat «Kinder Gottes» dem Volke nur sparsam und mehr in zufälliger Weise beigelegt wird, so läßt sich auch nicht sagen, daß der Ap. die *υἱοθεσία* nothwendig als den Grund aller speciellen Vorrechte hätte betrachten müssen. Ebenso wenig kann man auf der andern Seite mit Rück., Mey. urgiren, daß die *δόξα* deßhalb etwas Specielles sei, weil alle übrigen Prärogativen speciell sind, denn es könnten auch die ersten beiden mit allgemeinerer Bedeutung

vorangestellt seyn. Wir wagen hienach nicht zu entscheiden. Heißt δόξα nichts weiter, als die Majestät, so giebt man ihm am besten eine Beziehung, welche der Kindschaft verwandt ist, nämlich eine Beziehung auf die Auszeichnung Israels durch das nahe Verhältniß zu Gott; wie sie in 5 Mos. 4, 7. 33. liegt, und namentlich wird man dann Ps. 147, 19. 20. vergleichen können, wo der Besitz der Gesetzgebung als Ausfluß des nahen Verhältnisses zu Gott angegeben wird; in diesem allgemeinen Sinne wird das Wort erklärt von Este, Cal., Kölln., Beck, Fr. Glaubt man eine specielle Prärogative darunter verstehen zu müssen, so denkt man dann am richtigsten an die שְׁכִינָה über der Bundeslade — auch 1 Sam. 4, 22. ist unter dem כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל nicht die Bundeslade selbst zu verstehen (wie Beza, Pisc., Grot.), sondern die Schechina, vgl. Hebr. 9, 5. — Αἱ διαθῆκαι kann nicht die Gesetztafeln bezeichnen (Beza, Pisc., Grot., Seml.), auch schon deßhalb nicht, weil diese ohne Zweifel in der νομοθεσία mit einbegriffen sind, sondern nur — den wiederholten Bund der verschiedenen Patriarchen Sir. 44, 11. 2 Makk. 8, 15. Eph. 2, 12. — Ἡ νομοθεσία ist der Akt der Gesetzgebung auf Sinai, aber auch — ebenso im Deutschen — der Inhalt desselben, das Gesetz selbst 2 Makk. 6, 23., vgl. Theodor. in 4 Reg. T. I. S. 523.: ὁ προφήτης τὴν εὐαγγελικὴν νομοθεσίαν πεπλήρωκεν. Wenngleich es nun möglich wäre, daß P. den Akt der Gesetzgebung selbst als eine Auszeichnung des Volkes erwähnt hätte (Gal. 3, 19. Hebr. 12, 28. Seml., Mey.), so erwartet man doch um vieles mehr, unter den Vorzügen das Gesetz selbst aufgezählt zu finden (K. 2, 17.). — Wie Beng. bemerkt, so entsprechen ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι per chiasmum der νομοθεσία und den διαθῆκαι, so daß das erstere den alttestamentlichen Kultus bezeichnet, welcher sich auf die Gesetzgebung gründet (Hebr. 8, 5.) und als ein vorzügliches Stück hervorgehoben wird, die letzteren auf die διαθῆκαι gehen, bei denen Zusagen von Seiten Gottes und Verpflichtungen von Seiten der Menschen statt fanden. Die Veranlassung zu diesem Chiasmus glaubt Fr. darin entdeckt zu haben, daß sich der Ap. einen Uebergang zur Erwähnung Christi bahnen wollte, weßhalb auch bei den οἱ πατέρες vorzugsweise

an Abraham zu denken sei. Folgte die Erwähnung Christi unmittelbar auf die der *ἐπαγγελίαι*, so möchte man dieser Ansicht beitreten; da dieses jedoch nicht der Fall ist, auch *οἱ πατέρες* nicht willkürlich auf Abraham beschränkt werden kann, so kann sie keine Billigung finden.

V. 5. Es stammen aus diesem Volke die Väter, um deretwillen Gott dem Volke ewig den Bund hält (K. 8, 20.), und — der größte von Allen, Christus; dieß ist denn auch die höchste Gnadenerweisung Gottes an Israel *). Der Artikel *τὸ* vor *κατὰ σάρκα* ist Akk., und dient dazu, wie es Rück. richtig ausdrückt, den adverbialen Beisatz *κατὰ σάρκα* vom Prädikatsverbum zu lösen und dem ganzen Satz zuzueignen. Seine Bed. hat schon Er. richtig erkannt: habet expressiorem vim excipiendi. Alioqui poterat Christus simpliciter videri natus ex Judaeis nec aliud fuisse quam homo, nunc articulus velut excludit hanc cogitationem, *τὸ κατὰ σάρκα* h. e. duntaxat quod attinet ad corpus humanum. Das *κατὰ σάρκα* hat keine andere Bed., als die zu K. 1, 3. nachgewiesene.

Die Lesart bietet bei den folgenden Worten nirgends eine erhebliche Variante dar; was man in dieser Hinsicht angeführt hat, beruht entweder auf schlechteren Ausgaben des Textes der Kirchenväter **), oder auf unrichtiger Auffassung derselben, oder auch auf Uebereilung der Citationen, wie wenn Grot. angiebt und Schlicht. ihm nachspricht, daß der Syr. *θεός* nicht gelesen habe (vgl. Mill und Matth. ed. maj. zu dem V.). Die zur Veränderung der Lesart gemachten Vorschläge sind aus dogmatischem Vorurtheile hervorgegangen, die Socinianer Crell ***), Whiston, Taylor haben statt *ὁ ὢν*

*) Neque enim, sagt Calv., nihil aestimandum est, cognatione carnali cum mundi servatore cohaerere; nam si honoravit universum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum conjunctionis vinculum.

**) Erasm. hatte angeführt, daß in Stellen des Hilarius, Cyprian, Chrys. das Wort „Gott" fehle, daß aber die bessern Handschriften es an jenen Stellen haben, zeigt die krit. Abh. von Baumgarten, Comm. ad Rom. IX, 5. a. 1746. S. 31.

***) Nicht im Komm. zum Br. an die Röm., sondern in dem

die Lesart ὧν ὁ «denen auch Gott der Hochgelobte angehört» vorgeschlagen. Die gangbare Erklärung der alten Kirche bei Iren., Orig., Tert., Athan., Chrys., Theod. findet in den Worten eine Doxologie Christi, den der Ap. gerade an dieser St. mit dem erhabenen Prädikate ἐπὶ πάντων θεός belegt, um die Israel zu Theil gewordene Auszeichnung desto mehr hervorzuheben; ebenso nach dem Vorgange aller orthodoxen älteren Interpreten in neuester Zeit Rück. 1. A., Ust., Beck, Olsh., und auch de W. erklärt sie für die in grammatischer Hinsicht am meisten natürliche. Unter den Interpreten *) hat zuerst Er. in den **Annotationes** (5. A.) noch zwei andere Interpunktionsweisen vorgeschlagen, nämlich ὁ ὢν ἐπὶ πάντων mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so daß die folgenden Worte θεός κ. τ. λ. eine Doxologie Gottes wären, oder, wofür er sich am meisten bestimmt, nach κατὰ σάρκα

Komm. zu dem Anfange des Ev. Joh., welcher unter dem Namen Artemonius erschien; im Br. an die Römer begnügt er sich, **Deus** nach der recipirten socinianischen Erklärung im Sinne von **dominus** zu interpretiren. Baumg. behauptet, Schlicht. habe zuerst in Vorschlag gebracht, ὧν ὁ zu lesen, dieß scheint jedoch kaum richtig, da dieser zwar eine Zeitlang Kollege von Crell gewesen ist, doch an dreißig Jahr später starb, und seinen Komm. über den Brief lange nach dem von Crell und noch länger nach jener Schrift über den Anfang des Johannesev. schrieb. Ueberhaupt kann Schlicht. nicht, wie es geschieht, als **patronus** des ὧν ὁ angeführt werden, da er eigentlich mehr dagegen als dafür ist.

*) Cod. 5. und 47. hatten nach σάρκα Punkt gesetzt; sie sind aus dem 11ten und 12ten Jahrh. Cod. 74. aus derselben Zeit hat nach πάντων interpungirt, cod. 77. nach θεός. Sonst läßt sich wohl keiner der Alten anführen, der mit Bestimmtheit die Worte auf Gott bezogen, denn Ambr. und Pseudo-Aug. in **Quaest. ex N. T.** sprechen nur hypothetisch — **si quis non putat**, sagt Ambr., **de Christo dictum, qui est Deus, det personam, de qua dictum est etc.** Nach Reiches Angabe soll „Theod. in den Catenen und Chrys. zu unserer St. die Worte offenbar von Gott dem Vater erklären.“ In welcher **catena** die Worte des Theod. sich finden sollen, weiß ich nicht, wie aber Reiche meinen kann, Chrys. erkläre die Doxologie von Gott dem Vater, begreife ich nicht. Er sagt: ἅπερ ἅπαντα ἐννοήσας κ. λογισάμενος πόσην ὁ θεὸς μετὰ τ. παιδὸς ἐποιήσατο τ. σπουδὴν σῶσαι αὐτούς, ἀνεβόησε μέγα κ. εἶπεν, ὅς ἐστιν εὐλ. εἰς τ. αἰῶνας ἀμήν, τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν ἀναφέρων αὐτὸς τῷ μονογενεῖ τοῦ θεοῦ.

ein Kolon zu setzen und die übrigen Worte als eine selbstständige Doxologie Gottes zu betrachten, womit der Ap. ausdrücken wollte: **haec omnia (quorum antea mentio facta) deum ineffabili consilio procurasse ad redimendum genus humanum.** Der Gottheit Christi, bemerkt er, geschehe durch die Struktur kein Eintrag, da ja der *λόγος* in der Gottheit mit einbegriffen ist. Als einen Einfall, den er indeß selbst frivolum nennt, erwähnt er eine quarta lectio, nämlich die Parenthesirung der Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* in dem Sinne, als wären dieselben ein solcher plötzlicher Ausbruch in die Bewunderung Gottes, wie bei Thomas. Da zugestandenermaßen die zuerst erwähnte Konstruktion die natürlichste ist, so ist zuvörderst zu prüfen, ob ihr erhebliche Einwendungen entgegengesetzt werden können. *Ὁ ὢν* ist bei derselben in *ὅς ἐςι* aufzulösen, wie Joh. 1, 18. 12, 17. (*ὁ ὢν* = *ὅς ἦν*) 2 Kor. 11, 31., so daß Christus nicht sowohl *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* genannt wird, als vielmehr mit Weglassung des Artikels *ἐπὶ πάντων θεός*. *Ἐπὶ* c. gen. Bezeichnung der Herrschaft, wie Eph. 4, 6., und *πάντων* nicht als masc. zu nehmen (vgl. Apg. 10, 36. Röm. 10, 12.), als bezöge es sich auf die Patriarchen (Beza, Grot.), oder alle Menschen (Fr.), sondern als neutr., da diese Bestimmung Gottes doch seine Erhabenheit ausdrücken soll, und man also den Begriff des *παντοκράτωρ* zu erwarten berechtigt ist. Ein dogmatisches Interesse, dieses hohe Prädikat Christi festzuhalten, kann eigentlich nicht statt finden, da derselbe dogmatische Inhalt in vielen andern Stellen liegt *); ein Interesse, der Stelle einen andern Sinn zu geben, um Christo das Prädikat zu rauben, kann bei den neuesten rationalistischen Interpreten eigentlich auch nicht statt finden, da ja, was P. von Christus glaubt, aufgehört hat, bindende Kraft für sie zu besitzen — so müßte also die Untersuchung voraussetzungslos geführt werden können. Von zweien unter denjenigen neuern Auslegern, welche sich der

*) Usteri 4. A. S. 324.: „Der Streit kann sich nicht auf den Inhalt des Prädikats, sondern bloß auf das Wort selbst beziehen, und die Entscheidung beruht nicht auf dem dogmatischen Ideenzusammenhange des P., sondern lediglich auf dem Sprachgebrauche und der kritischen Betrachtung der einzelnen Stelle."

Autorität des Ap. entschlagen haben, von Usteri S. 423. und von Rück. in der 1. A. wurde die ältere Auffassung, von dem letzteren unbedenklich, von dem ersteren mit einigem Bedenken in Schutz genommen; aber auf's neue wurde sie mit Entschiedenheit bekämpft von Reiche, Kölln., Mey., Fr., so daß auch de W. in der 2. A. sich wieder mehr davon abgewandt hat. Der Beweis für die Unrichtigkeit der herkömmlichen Erklärung wird allein aus dem paulinischen Lehrbegriff entnommen, und nur ein sehr untergeordnetes Moment wird dem Umstande beigelegt, daß man hier dem τὸ κατὰ σάρκα gegenüber das κατὰ πνεῦμα vermissen könnte, welches K. 1, 3. sich findet. Nach der Idee des strengen Monotheismus, sagt Mey. mit Berufung auf 1 Kor. 8, 4. 1 Tim. 2, 5. Eph. 4, 6., konnte Christus nicht vom Ap. ὁ θεός genannt werden; «hätte P. diese Vorstellung gehabt, würde er nicht bei seiner Verehrung gegen den göttlichen Herrn ihn oft so genannt haben?» Sollte — fährt er fort — θεός ohne Artikel, wie Ust. will, nur ein übermenschliches höheres Wesen bezeichnen, «so hätte P. noch weniger Bedenken tragen können, ihm noch häufiger dieses Prädikat zu ertheilen.» Und dieser Widerspruch gegen den sonstigen paulin. Lehrbegriff werde noch durch das ἐπὶ πάντων erhöht, wie aus der Vergleichung von 1 Kor. 8, 4. Eph. 4, 5. 6. erhelle; die Stellen aber, welche man sonst aus P. für den Gebrauch des θεός von Christo anführe, 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 3. 2, 13. 3, 5., seien falsch aufgefaßt worden. Fr. in seiner Behandlung dieser Stelle geht von der Voraussetzung aus, daß Joh. 1, 1. das Prädikat θεός, von Christo gebraucht, nur einen secundarius deus bezeichne, in welchem beschränkteren Sinne dann auch P. nach seinem Lehrbegriff (Kol. 1, 15 ff. Eph. 1, 21 ff.) dem Erlöser das Prädikat θεός hätte geben können, aber der Augenschein zeige, daß er es an keiner einzigen Stelle gethan habe, und so lasse sich denn auch an der vorliegenden jene pia interpretatio — denn unter diesem Namen wird sie von Fr. aufgeführt — nicht halten. Ueberall heiße Gott «unser Vater», Jesus «unser Herr», und jeder etwa noch obwaltende Zweifel werde durch 1 Kor. 8, 6. beseitigt, wo P. ausdrücklich unterscheide ἕνα θεὸν πατέρα und ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. — Es

ist zuvörderst darüber zu entscheiden, ob bei den neutestamentl. Schriftstellern *θεός* ohne Artikel, von Christo gebraucht, nur einen **Deus secundarius** bezeichne. Was Johannes anlangt, so müssen wir die Meinung als irrig zurückweisen, daß er den *λόγος* im arianischen oder philonischen Sinne als einen *δεύτερος θεός*, als einen Untergott betrachtet habe; Joh. 1, 1. 2. setzt den *λόγος* gleich ewig wie Gott, Philo dagegen unterscheidet von seinem *δεύτερος θεός* den *πρὸ τοῦ λόγου θεόν* (Lücke Komm. z. Joh. 2. A. I. S. 240.); dadurch nun, daß Joh. vom Logos das ewige Seyn mit Gott prädicirt, ist die Vorstellung von einem Untergotte aufgehoben. Ebenso gewiß ist es, daß Joh. den Vater und den Sohn in so untrennbarer Einheit schaut (1 Joh. 2, 23. 2 Joh. 9.), daß es von vorn herein nicht befremden könnte, wenn er vom Sohne ganz dasselbe aussagte, was vom Vater gilt. So ist es nun auch der Fall; während er sonst nur den Begriff eines *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ* kennt, spricht er 1 Joh. 2, 29. von einem *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Χριστοῦ*, nach der natürlichen Auffassung hat er K. 5, 20. Christo das Prädikat gegeben *ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος*. Was P. betrifft, so ist zwar Kol. 1, 15. nicht in bestimmten Worten gesagt, daß er der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, von welcher er dort redet, ewige Existenz beilege, denn das *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων* V. 17. prädicirt den Worten nach noch nicht die ewige Existenz*); sobald man indeß in den Gedanken eindringt, den diese Worte aussprechen, wird man doch auf diesen Schluß geführt, denn die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, welche Princip und Voraussetzung der Schöpfung ist, kann doch nicht selbst geschaffen, d. i. in der Zeit entstanden seyn. Freilich läßt sich sagen, nach des Ap. Vorstellung könne doch der zeitlichen Schöpfung eine zeitliche Emanation vorangegangen seyn, und in der That glaube ich, daß die athanasianische Lehre von der Zeugung des Sohnes in der Vorstellung sich nicht anders fassen läßt, als unter der Anschauung einer Emanation, der Gedanke aber einer solchen *εἰκών* Gottes, welche

---

*) Rück., der aus Kol. 1, 15. schließt, P. habe den *λόγος* als erschaffen gedacht (2. A. II. S. 14.), muß dort *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* arianisch erklärt haben, worin ihm doch jetzt nicht leicht jemand beistimmen wird. Vgl. Steiger der Brief an die Kolosser S. 145 f.

die Voraussetzung der Schöpfung ist, führt nur auf ein korrelates Verhältniß, in welchem zwar dem Begriff nach der Sohn das posterius des Vaters ist, d. h. für uns nur nach dem Begriff des Vaters entsteht, der Sache nach aber mit dem Vater gleichen Antheil an der Ewigkeit hat. Danach ist nun zu urtheilen, daß, wenn die Stelle, welche wir behandeln, eine Doxologie Christi enthält, θεός ohne Artikel auch bei P. nicht als Bezeichnung eines Untergottes angesehen werden darf. Sagt man, daß der Ap. dadurch mit dem strengen Monotheismus des Judenthums in Opposition trete, so ist dieß richtig, sobald man damit nichts Anderes meint, als daß bei dieser Ansicht von Christo die unendliche Kluft aufgehoben werde, welche das Judenthum zwischen Gott und den Menschen setzt (vgl. Schäller der historische Christus S. 39 ff.); soll jedoch der Sinn jener Behauptung der seyn, daß diese Christologie einen Dualismus setze, so ist dieß unrichtig, da ja auch die paulinische Christologie auf dem Satze ruht, daß «der Vater dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber» (Joh. 5, 20.) *). Und wenn P. doch wieder andererseits Christum als εἷς κύριος von Gott unterscheidet, so wird dieses durch jene erstere Ansicht nicht ausgeschlossen, vielmehr verhält es

*) Auch in der spätern jüdischen Theologie wird der Messias als die שְׁכִינָה bezeichnet (Sommer Theol. Sohar. thes. VIII. pag. 35 sqq. Bertholdt Christologia Judaeorum S. 132 ff.). Nach dem Buch Sohar spiegelt sich der Alte in dem זְעֵיר אַנְפִּין, dem kleinen Antlitze, von diesem ergießt sich das Licht auf die Geschöpfe, und alle strahlen ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu (Idra Rab. Sect. VIII. §. 126.). Im Buche Jezira heißt es ed. Rittang. Amstelod. 1641. §. 2.: die zweite Intelligenz ist die erleuchtende, sie ist die Krone der Schöpfung, זוֹהַר הָאַחְדוּת הַשָּׁוָה, der mit der Einheit gleiche Glanz, der über alle Häupter erhaben. Der Messias führt den allerheiligsten Namen Jehova und auch den Namen הקב״ה, d. i. הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, welcher Terminus mit der paulinischen Doxologie übereinstimmt (Sommer Theol. Sohar. S. 78. Mai Theol. Jud. VIII. §. 1. Schöttgen horae hebraicae II. S. 8.). Bei dem späteren Alter der Bücher, worin sich dergleichen findet, muß freilich unentschieden bleiben, ob die jüdische Theologie zur Zeit des Ap. sich schon eines ähnlichen Lehrtypus bedient habe: unbedenklich aber können diese Zeugnisse zum Beweise gebraucht werden, daß der Monotheismus auch einen Juden nicht abhalten konnte, den Messias auf diese Weise mit Jehova zu identificiren.

sich damit ebenso, wie wenn Joh. 17, 3. Christus *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέςειλας Ἰησοῦν Χριςὸν* neben einander stellt. *Κύριος* in der a. St. bezeichnet nicht den *λόγος*, sondern das menschliche Individuum (vgl. die Auslegung von Röm. 10, 9.), welches von Gott unterschieden ist, insofern es der Menschheit angehörend und entstanden, und andererseits mit ihm identisch, insofern sich die Unendlichkeit Gottes ihm mitgetheilt hat und durch ihn für die Menschheit vermittelt wird. So vermögen wir denn nicht die dogmatischen Bedenken anzuerkennen, welche gegen die Beziehung der Worte auf Christus erhoben worden sind. Dagegen erscheint allerdings das befremdend, wenn der Ap. diese absolute Einheit des Vaters und des Sohnes anerkannt hat, daß er nur an dieser einzigen Stelle von dem Prädikate *θεός* Gebrauch gemacht haben sollte. Daß andere neutestamentl. Schriftsteller, wie Joh., Petrus, diese **formula docendi** kennen, daß bei ihnen sich auch Doxologien auf Christum finden (2 Petr. 3, 18. Offenb. 5, 12 f. 1 Petr. 4, 11.), könnte für diesen Mangel nicht entschädigen. Nun liegen die Stellen der Pastoralbriefe vor, wo dem Anschein nach Christus nicht nur *θεός*, sondern selbst *ὁ μέγας θεός* genannt wird, vorzüglich Tit. 1, 3. 2, 13., worüber sich eine Abh. in meinem litterar. Anz. 1837. Nr. 4. 5. 7. mit Gelehrsamkeit verbreitet; indeß sind diese Stellen doch nicht über jeden Einwand erhaben (Winer §. 19. 5. Anm.), und in der St. 1 Tim. 3, 16., wo allerdings *θεός* die richtige Lesart ist, wird doch Christo nicht gerade das Prädikat *θεός* gegeben*). Aber die St. Eph. 5, 5. hätte nicht von den neueren Kommentatoren unserer St. übersehen werden sollen: *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριςοῦ καὶ θεοῦ*, zu welcher schon Beng. schreibt: **articulus simplex** (nämlich bloß vor *Χριςοῦ*) **summam majestatem indicans** und Rück.

---

*) Noch immer stimmen die neueren Kritiker unbedenklich der von Wetst. und Griesb. adoptirten Lesart *ὅς* bei, ohne auf die höchst wichtige und entscheidende Beweisführung für das Gegentheil Rücksicht zu nehmen, welche von dem engl. Theologen Henderson in dem Buche: **the great mystery of Godliness incontrovertible. A critical examination of the various readings in 1 Tim. 3, 16. Lond. 1830.** gegeben worden ist.

sagt: «Viele, und zwar namentlich neuere Ausleger, gehen freilich stillschweigend darüber hin, aber man könnte dieß fast als ein Zeichen ansehen, daß sie nur zu gut gesehen, was in den Worten liegt», auch Harleß erkennt als die allein zulässige Auslegung des Ausdrucks die an, *θεός* als Prädikat Christi zu fassen, ebenso wie V. 20. *τῷ θεῷ καὶ πατρί* nichts anderes heißt als: «dem, welcher Gott und Vater ist.»

Für die von cod. 71. adoptirte und von Er. vorgeschlagene Interpunktion nach *πάντων* haben sich nach dem Vorgange einiger socinianisch gesinnten Engländer, wie Locke, Clarke, unter den deutschen Auslegern Wetst., Amm., Stolz, de W. entschieden, die von cod. 5. 47. befolgte und von Er. gebilligte Interpunktion nach *σάρκα* ist von den Socinianern Felbinger, Enjeddin, von Seml.*), Kölln., Reiche, Fr., Mey. angenommen worden. Prüfen wir zuerst diese zweite Auffassung. Sie erweckt zunächst das Bedenken, daß das *τὸ κατὰ σάρκα* des Gegensatzes entbehren würde, den man hier zu erwarten berechtigt ist. Es ist ja allerdings richtig, daß der Autor es nach Umständen seinem Leser überlassen kann, sich einen Gegensatz hinzuzudenken, allein hier ist es doch dem Endzwecke des Ap., den Vorzug recht geltend zu machen, der Israel zu Theil geworden, unstreitig angemessener, die hohe Würde dessen, der aus diesem Volke stammt, nicht zu verschweigen, sondern recht hervorzuheben; die von Fr. und Reiche zum Beweise, daß der Gegensatz auch fehlen konnte, angeführten Stellen 1 Kor. 1, 26. Gal. 4, 5. lassen sich hier gar nicht vergleichen. Es kommt dazu, daß die Auszeichnung Gottes durch das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* gerade hier nicht passend wäre, da es den Anschein bekommt, als sollte dadurch hervorgehoben werden, daß Gott eine höhere Dignität, als Christo gebühre (de W.). Soll die Doxologie, wie die gewöhnliche Annahme ist, durch den Gedanken veranlaßt seyn, welche hohen Vorzüge Gott seinem Volke zu Theil werden ließ, so sieht man nicht, was gerade hier das Prädikat der Allmacht Gottes

*) Seml. veranlaßte einen lebhaften, in vielen Aufsätzen pro und contra geführten Streit um die St., die Schriften finden sich aufgeführt bei Reiche II. S. 269.

soll. Diese Erwägung scheint auch Fr. bewogen zu haben, von der gewöhnlichen Fassung abzuweichen und zu erklären: **deus, qui praeest omnibus hominibus, i. e. qui gentilibus et Judaeis consulit**, womit P. schon auf jenen ausgleichenden Schluß K. 11, 32. hingewiesen habe; wie würde indeß dieser Ausleger einen andern Interpreten angefahren haben, der sich einen solchen Einfall erlaubt hätte! — der vorliegende Gedankenzusammenhang enthält ja nicht die mindeste Hindeutung darauf, daß der Ap. hier an die Fürsorge Gottes auch für die Heiden gedacht habe. Noch ein Gegengrund gegen jene Erklärung ist zuerst mit Ingenuität von Faustus Socinus erwähnt worden, ungeachtet die Verschweigung desselben seiner Sache besser gedient hätte. In dem **libellus de divinitate filii et spiritus Sancti Opp. II.** S. 581. erklärt er, alle bis dahin gegen die Interpunktion des Er. vorgeschlagenen Gründe als haltbar ansehen zu müssen und nur durch das eine bis dahin noch von keinem Ausleger beigebrachte Moment von derselben zurückgehalten zu werden, daß in den Doxologien des A. T. das **benedictus**, da es so viel sei als **benedictus sit, fere semper** dem Nomen vorangestellt werde. Von späteren Vertheidigern ist dann dieses Argument fleißig angeführt und namentlich von Flatt in den **opuscul.** S. 394. ausführlich, obwohl nicht mit der nöthigen Schärfe behandelt worden; von den neuesten dagegen, namentlich von Kölln., Olsh., Rück. (2. A.), Fr., wird dasselbe für nichtig erklärt — wie wir indeß glauben, nicht mit Recht. Zuvörderst ist zu bemerken, daß, wenngleich im Griechischen der beabsichtigte Nachdruck entscheidet, ob Subjekt oder Prädikat vorangestellt werden solle, im Hebräischen das Prädikat, weil es ein Neues beibringt, an sich als nachdrucksvoll angesehen wird, und darum seine Voranstellung selbst dann gewöhnlich ist, wo es nicht besondern Nachdruck hat (Ewald Gramm. 3. A. §. 554.). Daher erklärt es sich, daß die Formel בָּרוּךְ יי oder בָּרוּךְ אֵ mehr als vierzigmal (nach Buxtorf's Konkordanz) im Koder des A. T. vorkommt, ohne daß an Einer Stelle das Subjekt vorangesetzt wäre. Aber auch im Griechischen ist in Sätzen, wo in Exklamationen oder optativischen Sätzen die Kopula εἶναι nicht ausgedrückt ist, zum Unterschiede von dem bloß

erzählenden Satze, die Voranstellung des Prädikats, eben weil der Nachdruck darauf liegt, das Natürliche (Harleß zu Eph. 1, 3.); s. bei Harleß die Belege, daß weder die LXX., noch die Apokryphen, noch das N. T. von diesem Gebrauche abweichen. Nur an einer Stelle, Ps. 68, 20., findet sich κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν*). Gegenüber einer so großen Zahl anderer Stellen des A. T. und auch mehrerer des N. T. (Luk. 1, 68. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.), wo überall das «gesegnet» voransteht, kann die abweichende Stellung in dieser St. keine große Beweiskraft haben, zumal da sie sich bloß im griechischen Texte findet, und daraus zu erklären seyn dürfte, daß der Ausleger, der größeren Emphasis willen, da er die Formel zweimal setzte, eine verschiedene Wortstellung zu wählen vorzog. Nimmt man diese Momente zusammen, welche von verschiedenen Seiten her gegen die Beziehung der Doxologie auf Gott streiten, so wird man sich ihrer Annahme nicht geneigt erklären können. Die Interpunktion nach πάντων wird zwar von mehreren derselben nicht getroffen — das τὸ κατὰ σάρκα erhält bei ihr seinen Gegensatz in dem ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, das bei der ersteren Auskunft sich nicht rechtfertigende Prädikat von Gottes Allmacht wird entfernt — aber es bleibt der Anstoß der Voranstellung des θεός und kommt hinzu die abrupte Art, in welcher die Doxologie alsdann eintritt, auch würde sich ἐπὶ πάντων doch nur dann als Prädikat Christi ansehen lassen, wenn man es als masc. nähme und auf die vorhererwähnten πατέρες zurückbezöge, in welchem Falle

*) Zwar führt Fr. auch noch LXX. 3 Kön. 10, 9. 2 Chron. 9, 8. Hiob 1, 21. Ps. 112, 2. als Beispiele der Voranstellung des κύριος an, und macht die verschiedene Stellung von der Absicht des Schriftstellers, dem Subjekt oder dem Prädikat den Nachdruck zu geben, abhängig; allein es wird die Sache dadurch verändert, daß jene Stellen sämmtlich solche sind, wo das Verb. γένοιτο oder ἔσω vorangegangen, an welches sich der Regel nach das Subst. anschließt. Was übrigens die Meinung anlangt, daß בָּרוּךְ nur voranstehe, wo es den Nachdruck habe, so läßt sich bei mehreren Stellen in utramque partem disputiren: so dürfte Flatt nicht mit Unrecht geurtheilt haben, daß Ps. 135, 20., wo vorher vom Götzendienste die Rede gewesen, der Nachdruck die Voranstellung von יְהוָה verlangt hätte.

indeß wieder ἐπὶ πάντων αὐτῶν erwartet werden würde. Diesem nach müssen wir bei dem Resultate beharren, daß der in der Kirche herrschend gewordenen Erklärung des Satzes ungleich geringere Bedenken entgegenstehen, als den von ihr abweichenden Auffassungen.

2) V. 6—13. Gottes Verheißung ist darum nicht zu nichte geworden, denn er hat die Macht, zu bestimmen, wer zum wahren Israel gehöre.

V. 6. Die messianischen ἐπαγγελίαι waren dem Samen Abrahams ertheilt, der rohe fleischliche Sinn eignete sie der gesammten fleischlichen Nachkommenschaft zu, daher jener gangbare jüdische Grundsatz, welchen der Talmud Tract. Sanhedrin c. 11. ausspricht: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא «Ganz Israel hat einen Antheil an dem zukünftigen Leben» — die Gemara zu der St. nimmt von jener Gesammtheit Niemand aus, als die verschiedenen Arten von Ketzern. Schon K. 4, 12. 19. (vgl. zu der letzteren St.) und Gal. 3, 9. war der Ap. dieser fleischlichen Auffassung durch eine geistige Deutung des Begriffs der Nachkommenschaft Abrahams entgegengetreten, ebenso verfährt er auch hier*). — Mit Sicherheit die sprachliche Bedeutung der Phrase οἷον ὅτι zu ermitteln, ist schwierig. Die alten Uebersetzer lassen großentheils das οἷον aus, It. non autem excidit, Vulg. non autem quod exciderit, Pesch. ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟܢ ܕܢܦܠܬ, Philox. dagegen hat ܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܢ ܢܦܠܬ. Die älteste Erkl. ist die von Chrys., Oek., Theoph., Er., Calv., Beza (5. A.), Pisc., Alberti, welche οἷον ὅτι im Sinne von οὐ λέγω δὲ τοῦτο, ὡς ὅτι, nehmen, wie dieses 2 Thess. 2, 2. gebraucht ist, «wie daß», d. i. «als wenn», οἱονεί, vgl. Isokrates laud. Busir., der von Sokrates sagt: κατηγόρουν δὲ αὐτοῦ,

---

*) Auf eine ähnliche Weise wird der Begriff der Kinder Abrahams vergeistigt von Abarbanel im Buche Nachaloth Avoth, f. 183. c. 1.: הַתַּלְמִיד הַמּוּשְׁחָת בְּמִדּוֹתָיו אַף עַל פִּי שֶׁיִּהְיֶה מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִנֵּה אֵינֶנּוּ מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם כֵּיוָן שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג עַל פִּי מִדּוֹתָיו „der Jünger, welcher von verderbten Sitten ist, auch wenn er zu den Kindern Israels gehört, ist doch nicht von Abraham's Jüngern, darum, daß er dessen Sitten nicht nachtrachtet."

ὡς ὅτι κατὰ δαιμόνια εἰςφέρει, s. Alberti Observ. sacrae S. 318.*); allein gegen diese Fassung spricht doch das eingeschobene δέ. Münthe Obs. phil. e Diod. Sic. zu der St. (er vergleicht die Formel οὐχ οἷον — ἀλλά bei den Klassikern, tantum abest, ut) und Winer §. 45. S. 315. sehen die Formel als brachylogisch an, und Win. giebt ihr folgende Auflösung: οὐ τοῖον δὲ (ἐςὶ oder λέγω) οἷον, ὅτι non tale vero dico, quale hoc est, excidisse verbum divinum; Fr. macht zu Gunsten dieser Bed. auf den Gebrauch des οἷον ὅτι in einem von Bast zu Gregor. Corinth. ed. Schaefer S. 105. angeführtem Scholion aufmerksam, wo οἷον ὅτι in dem Sinne vorkommt, «welches des Sinnes ist, daß», oder «das ist, daß», die Stelle lautet: κατὰ τοῦτο οὖν τὸ σημαινόμενον νοεῖται καὶ τὸ πρὸς βίαν ἔχουσιν, οἷον ὅτι αἱ ἀρεταὶ πόνῳ καὶ βίᾳ καὶ ἐπιμονῇ κτῶνται. Von Beza in den früheren Ausgaben, Grot., Heum. wurde die Formel im Sinne von οὐχ οἷόν τε ἐκπεπτωκέναι erklärt, wogegen aber theils das fehlende τε spricht**), welches gerade in dieser Phrase dem Relativum auch in der attischen Prosa konstant geblieben ist, und das verb. fin., anstatt dessen der Infin. erwartet werden müßte, welchen bei den Verbis des Könnens auch die neutestamentl. Schriftsteller immer setzen, nach ἀδύνατον Hebr. 10, 4., ἐνδέχεται Luk. 13, 33. u. a. Von

*) Ich möchte nicht sagen, wie schon Alberti thut, daß ὡς hier als Pleonasmus anzusehen sei, es rückt vielmehr das ὅτι in das Gebiet der subjektiven Anschauung. Dieß bemerkt Winer richtig von dem ὡς in 2 Thess. 2, 2. s. §. 67. 1., aber er wird sich selbst untreu, wenn er §. 45. in den Bemerkungen über unsere St. die Erklärung anführt, daß οἷον ὅτι als Pleonasmus stehe wie ὡς ὅτι, mit Verweisung auf Lobeck Phryn. S. 427., denn diejenigen, welche οἷον ὅτι = ὡς ὅτι nehmen, nehmen es eben in dem Sinne von 2 Thess. 2, 2., s. Er., Wolf — auch Luth. scheint es so genommen zu haben. Er. sagt: non autem haec dico quod. Sic et Latini non quod, sed addita conjunctio facit orationem aliquanto duriorem. Calv. sagt: non eo spectat acsi, Pisc.: quasi quod.

**) In der Phrase οἷός εἰμι fehlt es indeß auch, Matthiä §. 479. Anm. Nach der Angabe des Photius und anderer Grammatiker soll zwischen οἷός εἰμι und οἷός τ' εἰμί noch ein gewisser Unterschied statt finden, Schäfer app. ad Dem. V. S. 54., dagegen spricht Matthiä. Bei Wetst. findet sich auch in einem Beispiele οὐχ οἷον σοί ἦν.

Photius ist der Sprachgebrauch von οὐχ οἷον in Anwendung gebracht worden, wonach es in der Bd. von οὐχ ὅτι, οὐχ ὅπως in die Rede eingeschoben wird, wie z. B. οὐχ οἷον ὀργίζομαι «ich bin gar nicht in einem ähnlichen Zustande, wie der des Zornes», wofür sich schon einige Beispiele aus Polyb. von Lennep zu Phalaris gesammelt finden ed. Schaefer S. 258., vgl. auch Phrynichus ed. Lobeck. S. 273. und den daselbst citirten Antiatt. Bekk. S. 110. Diese Fassung ist von Fr. und Mey. vertheidigt worden, welche die Formel οὐχ οἷον in οὐ τοιοῦτον ὅτι auflösen und annehmen, daß bei P., der hier nicht das bloße οἷον gesetzt hat, eine Verwechselung der Formeln οὐχ οἷον und οὐχ ὅτι stattgefunden habe, oder, wie Fr. im Kommentar sich nunmehr erklärt, daß der Ap., weil in οὐχ οἷον δέ der Sinn lag: multum abest, ὅτι ἐκπέπτωκεν, dem Sinne nach konstruirend, das ὅτι eingeschoben habe. Insofern nun diese Auffassung der paulinischen Formel nur bei Voraussetzung eines Konstruktionsfehlers zulässig ist, muß die von Winer angenommene Auskunft als vorzüglicher erscheinen, zumal da das ὅτι des P. sich bei jener Auskunft nicht einmal befriedigend rechtfertigt, denn, wie Rück. bemerkt, so muß das οἷον entweder mit Hermann durch τοῖον οἷον erklärt werden, oder durch τοιοῦτον οἷον*) (ὥστε). — Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist die Verheißung des messianischen Heiles. Das erste Ἰσραήλ bezeichnet nicht das Volk, sondern den Stammvater Jakob, das zweite bezeichnet das Israel in der Idee Gottes, der die Verheißungen gab, welchem allein die Rechte zukommen; nicht gänzlich parallel, aber doch nahe verwandt ist Kap. 2, 29., vgl. Gal. 6, 16.

V. 7. 8. Die Rede fährt fort, so daß dieser V. nicht mit Griesb. durch einen Punkt, sondern mit Lachm. durch ein Kolon von V. 6. zu trennen ist. Der Begriff der Nachkommenschaft wird von dem der Kindschaft unterschieden, welchem letzteren allein die Rechte des Erbes zukommen (K. 8, 17.); die τέκνα sind zunächst die rechten Abrahamskinder und als solche denn auch Gotteskinder, wie V. 8. sagt. Die Rede des

*) Schol. Matth.: οὐ τοιοῦτον δέ, φησιν, ἐνδείκνυταί μοι ὁ λόγος, οἷον ὅτι ἡ πρὸς Ἀβραὰμ διέψευσται τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία.

Ap. geht unmittelbar in das Citat über, wie Röm. 15, 3. 1 Kor. 1, 31. Der Ausspruch Gottes 1 Mos. 21, 12. erklärt, daß der dem Abraham verheißene Same nicht durch die Linie Ismaels, sondern durch Isaak werde erzielt werden: so hat denn Gott schon bei den unmittelbaren Nachkommen Abrahams nicht alle als Kinder anerkannt, sondern, wie V. 8. 9. ausführt, nur diejenigen, welche ähnlich den aus Gnade erwählten Gotteskindern des N. T. aus dem Glauben wiedergeboren sind. Das יִקָּרֵא in den citirten Stellen 1 Mos. 21, 12. wird von den Auslegern verschieden erklärt; bleibt man mit den meisten neueren Erklärern bei der Bedeutung «nennen», so braucht das בְּ in בְּיִצְחָק nicht «durch» übersetzt zu werden, sondern wie namentlich Beza bemerkt, hat man den Sinn so zu fassen: «in Isaak (nicht in Ismael) wird dir genannt, d. i. anerkannt werden eine Nachkommenschaft», aber leichter ist die Annahme der Bedeutung arcessere, «erwecken.» Nun ist Isaak nicht durch natürliche Zeugungskraft, nicht *κατὰ σάρκα* geboren worden, sondern kraft einer objektiven göttlichen *ἐπαγγελία*; wenn daher Abraham durch Isaak hindurch eine Nachkommenschaft mit Kindesrechten erhält, so liegt darin die Andeutung *), daß Gott überhaupt nicht der fleischlichen Nachkommenschaft Abrahams die Kindesrechte zugesteht, sondern nur den in geistlicher Weise Geborenen, womit auf die *κατὰ πνεῦμα* durch Vermittelung der *ἐπαγγελία* geborenen Christen hingewiesen ist, vgl. Gal. 4, 29. Vergleicht man V. 9., so möchte man, wie schon Beza bemerkt, freilich glauben, das V. 8. Gesagte beziehe sich nur auf die Person Isaaks selbst, und der Spruch V. 7. sei von P. so gedeutet worden «in der Person des Isaak wird dir ein rechter Nachkomme genannt werden»; aber diese neuerlich von Mey. aufgestellte Ansicht hat doch keine Nothwendigkeit, da ja mittelbarerweise auch die Kinder Isaaks *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* sind, wenn es der Vater ist.

V. 9. Durch Voranstellung des *ἐπαγγελίας* wird das Charakteristische in den citirten Worten 1 Mos. 18, 10. her-

*) Grot.: *Τουτέςιν*, haec vox est explicantis *ὑπόνοιαν* latentem, quod דרש dicunt Hebraei, vgl. K. 10, 6. 7. 8. Die Rabbinen bedienen sich in solchen Fällen der Phrase וְהוּא סוֹף הַדִּבּוּר.

vorgehoben (Rück.). Dem *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* entspricht im Hebr. כָּעֵת חַיָּה, bei welchen Worten Fr., wie früher in seinen Streitschriften, so auch in seinem Kommentar das כְּ als Präp. (sub), nicht als Konjunkt. genommen wissen will: «um die lebende, d. i. um die gegenwärtige Zeit»; auch jetzt noch stimme ich der Erkl. von Saadias, Drusius, Gesen., Win., de W. bei, welche ich in meinen Beiträgen zur Spracherklärung des N. T. S. 68 ff. gerechtfertigt habe. Es nehmen nämlich die Genannten חַיָּה in der Bed. «wieder aufleben», und übersetzen: ubi tempus (fuerit) reviviscens, d. i. anno proximo. Es spricht für dieselbe und gegen Fr. 1) daß der Ausdruck «zur gegenwärtigen Zeit» nicht ohne weiteres heißen kann: «im nächsten Jahre», während dieß allerdings bei der Formel «wenn diese Zeit wieder lebendig wird», der zunächst liegende Sinn ist, 2) daß חַיָּה, wenn es das zu עֵת gehörige Adj. wäre, den Artikel haben müßte (Ewald Gramm. 3. A. §. 537. bezeichnet das Fehlen des Artik. nach einem Subst., welches ihn hat, als überaus selten und führt nur zwei Beispiele an, vgl. dessen krit. Gr. S. 626.). Auf der andern Seite ist freilich richtig, daß sich auch nur wenige Beispiele finden, wo כְּ als Konj. für כַּאֲשֶׁר steht, Gesen. im Thes. führt nur Jes. 8, 23. 61, 11. an.

V. 10. 11. Hier ist der Ort, von wo an die prädestinatianische Auffassung des Kap. sich vorzüglich geltend macht, wie andererseits die antiprädestinatianischen Ausleger hier besonders ihre Klagen über die Schwierigkeit der Auslegung laut werden lassen. Hier. ep. ad Hedib. 10.: omnis quidem ad Rom. ep. interpretatione indiget, et tantis obscuritatibus involuta est, ut ad intelligendam eam sp. sancti indigeamus auxilio, sed praecipue hic locus. — In dem vorhergehenden Beispiele hatte Gott seine Freiheit, das Kindesrecht zu ertheilen, wem er wolle, unabhängig von der leiblichen Abstammung von Abraham dadurch erwiesen, daß er nur dem kraft einer Verheißung von Abraham Geborenen das Kindesrecht ertheilte: indeß waren hier zwei an Dignität verschiedene Mütter, die eine die Gattin, die andere die unwürdige Magd, und so konnte die göttliche Bestimmung immer noch an ein fleischliches Vorrecht gebunden erscheinen. Noch

unabhängiger aber von solchen fleischlichen Bedingungen erscheint die göttliche Verheißung bei Rebekka, wo Gott bei den von Einem Vater und Einer Mutter gezeugten Kindern noch vor ihrer Geburt dem einen das Kindesrecht ertheilt, dem andern entzieht. Das, wie schon Orig. bemerkt, von dem Ap. häufig gebrauchte *οὐ μόνον δέ* (K. 5, 3. 11. 8, 23. 2 Kor. 8, 19.) hat seine Ergänzung immer in dem Vorhergehenden (vgl. 2 Kor. 7, 7.); mit logischer Strenge jede Ergänzung zurückweisend, die nicht V. 9. wirklich den Worten nach ausgedrückt sei, gewinnt Fr., nach dem Vorgange von Hombergk, Morus, Koppe, den Satz: *οὐ μόνον δὲ Σάῤῥα ἐπηγγελμένη ἦν παρὰ τ. Θεοῦ, ἀλλά καὶ Ῥεβ.* *), allein dieser sehr zuversichtlich auftretenden Ansicht stellt Rück. folgende erhebliche Gründe entgegen: 1) Sara hatte keine Verheißung, sondern Abraham, 2) der Hauptgedanke in den letzten Versen ist nicht der, daß jemand eine Verheißung bekomme, sondern daß nur die *τέκνα ἐπ.* wahre Kinder Abrahams sind, 3) es hat aber auch Rebekka keine *ἐπαγγελία* empfangen, vielmehr handelt es sich im Folgenden davon, daß bei ihren Kindern Gott einen ähnlichen Unterschied eintreten ließ, wie bei Abrahams Kindern. Hiernach läßt sich diese Ergänzung des *οὐ μόνον δέ* nicht rechtfertigen. Welche aber sonst? Rück. ergänzt, wie schon Erasm., bloß ein *τοῦτο* nach *οὐ μόνον*, wodurch der Satz nervoser, aber freilich auch anakoluthisch wird, oder vielmehr eine Aposiopesis entsteht, denn daß der Ap. V. 12. in dem *ἐῤῥήθη αὐτῇ* mit veränderter Konstruktion fortgefahren sei, wie Luth., Beck gemeint haben (auch die englische Uebersetzung hat V. 11. parenthesirt), läßt sich nicht behaupten, da die Begründung, welche V. 11. bringt, zeigt, daß P. den Satz als vollständig ansah. So müßte also gesagt werden, der Ap. habe den in dem Satze *ἀλλὰ καὶ Ῥεβ.* liegenden Gedanken vermöge seiner Lebhaftigkeit nur angedeutet und nicht ordentlich ausgeführt. Eine solche Breviloquenz oder Reticenz zuzugeben, wird man sich nun freilich nur verstehen, wenn ähnliche Beispiele nachgewiesen werden, aber bekanntlich ist das Gebiet der Bra-

---

*) Auch die älteren Ausgaben der Vulg. haben: non solum autem haec, wozu Ambros. ergänzt in typum generavit.

chylogie im Griechischen weit größer, als im Deutschen *). Erschiene es jedoch zu hart, daß der Ap. ein δείκνυσι τοῦτο oder συμμαρτυρεῖ ἡμῖν oder παράδειγμα ἡμῖν παρέχει oder dergl. bei Ῥεβ. unterdrückt haben sollte, so bliebe nur übrig, etwas Aehnliches nach οὐ μόνον δέ statt des bloßen τοῦτο zu ergänzen (Rösselt); so muß man z. B. 5, 3. aus dem Zusammenhange hinter οὐ μόνον δέ ergänzen: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπ. κ. τ. λ. — Κοίτη vom Beischlaf gebraucht, wie auch εὐνή; κοίτην ἔχειν kann nun = concumbere seyn, wie Fr. angiebt, doch wird dieß durch Soph. Trach. v. 359. **) nicht erwiesen, und andere Belege kenne ich nicht; vielleicht ist mit den griech. Ausl. per meton. antec. pro consequ. die Bed. soboles anzunehmen. Ἐξ ἑνός hat Fr. mit Ἰσαάκ verbunden, so daß der Gedanke hervortritt, auch unter den Söhnen desjenigen sei eine Scheidung eingetreten, der doch nach V. 7. für seinen ganzen Samen die Erbverheißung erhalten hatte; wie Beng. sagt: Isaacus jam erat ab Ismaele divisus, et tamen sub Isaaco ipso, in quo vocatur semen Abrahamo, Esavus dividitur etiam a Jacobo. Aber sollte wohl, wenn diese Konstruktion anzunehmen wäre, der Gen. Ἰσαάκ von ἐξ ἑνός getrennt worden seyn? Man wird daher doch bei der gewöhnlichen Auskunft bleiben müssen, daß das ἐξ ἑνός hervorheben soll, daß wie die Mutter nur Eine, so auch der Vater; zwar liegt auf der Einheit der Mutter hier der Nachdruck, aber diese Einheit der Mutter brauchte nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. Πατρὸς ἡμῶν könnte zwar auf die Christen bezogen werden,

---

*) S. Kühner §. 852., Döderlein de brachyl. sermonis gr. et lat. 1831., Bernhardy Syntax S. 351 f. Bei P. namentlich können vermöge seiner Lebhaftigkeit dergleichen concise Strukturen am wenigsten auffallen, vgl. 5, 16. und die Anm. zu 12, 6. 2 Kor. 8, 13. 14. 9, 6., zweifelhaft sind die Reticenzen von ἐν 2 Kor. 11, 26., von οἷον bei der lect. rec. 2 Kor. 11, 28., und besonders auffallend wäre 2 Kor. 7, 12., wenn dort zu εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν ein χαλεπόν τι zu suppliren seyn sollte, wie Billr. und Winer glauben. Räck. beruft sich auf Eph. 3, 1., aber dort wird der Satz durch den Zwischengedanken εἴγε κ. τ. λ. unterbrochen.

**) Dort ist κρύφιον λέχος = παλλακίς, nach der bei Eurip. und Soph. so häufigen Bed. von λέχος.

insofern sie τέκνα ἐπαγγελίας sind (Reich., Fr.), aber um so mehr hat man wohl anzunehmen, der Ap. habe diese Beziehung hier wieder aus dem Auge verloren, da ja die Argumentation eine ganz andere Wendung nimmt, nämlich zu zeigen, daß nicht alle τέκνα ἐπαγγ. zur ἐκλογή gehören. Hat der Zusatz τοῦ πατρὸς ἡμῶν einen bewußten Zweck, so kann es wohl nur der seyn, hervorzuheben, daß unter des Patriarchen Kindern eine solche Scheidung hervorgetreten ist, vgl. zu K. 4, 1.

V. 11. Das Subjekt bei dem Part. ist nicht ausgedrückt, da es leicht ergänzt werden konnte, Beispiele bei Kühner II. S. 368. Rück. bemerkt, daß statt μήπω vielmehr οὔπω erwartet werden müsse; daß die späteren Schriftsteller in Participial-Konstruktionen das μή öfters eintreten lassen, wo man οὐ erwarten sollte, ist schon von Philologen mehrfach ausgesprochen worden, wie von Schäfer zu Dem. III. 395., Held zu Plut. Timol. S. 457., vgl. Winer S. 450., welcher aus dem N. T. Apg. 9, 9. und Luc. 13, 11. anführt. Es ist bis jetzt noch so wenig gelungen, die Regeln über Setzung von οὐ und μή auf eine Einheit zurückzuführen, daß es schon deßhalb unrathsam erscheint, einen Grund für Setzung des μή geradezu zu leugnen, wo wir ihn nicht erkennen, besonders zeigen die Motivirungsversuche für den Gebrauch der einen und der andern Partikel bei Hartung, daß uns noch die sichere Einsicht fehlt, wie dieß auch Buttmann (15. A. S. 446.) gesteht. In den von Winer angeführten Stellen, Apg. 9, 9. ἦν μὴ βλέπων und Luc. 13, 11. μὴ δυναμένη ἀνακύψαι, läßt sich das μή wohl rechtfertigen, so daß die Worte in die subjektive Betrachtung hineinversetzt werden, wie wenn wir sagten «als Nichtsehender» oder «ohne sehen zu können» (Fr.).

Zweierlei ist es, was nach der Angabe des Ap. auf die göttliche πρόθεσις bei Isaaks Kindern nicht eingewirkt hat, weder die Art und Weise der Geburt, noch auch ihre ἔργα. — Cod. A B hat φαῦλον (so auch Griesb., Mey., Lachm.); hat es ursprünglich im Text gestanden, so ist begreiflich, wie es von Abschreibern dem ἀγαθόν gegenüber mit dem gangbareren κακόν vertauscht wurde *). Der Finalsatz ἵνα κ. τ. λ.

*) Ueber den Unterschied von φαῦλον und κακόν s. Ruhnken zu Timäus Lex. Plat. S. 191., es ist = εὐτελές, mediocre.

darf nicht in Klammern geschlossen werden, da er nicht Nebengedanke, sondern Hauptgedanke ist; gerade des Nachdrucks halber ist der Satz dem regierenden Verbum vorausgeschickt, wie Joh. 13, 18. 19, 28. 31. Apg. 24, 4. Was die Stellung von τοῦ θεοῦ betrifft, so sind die Zeugnisse für πρόθεσις τοῦ θεοῦ um vieles stärker, als die, welche τοῦ θεοῦ πρόθεσις lesen, es könnte indeß seyn, daß, um die falsche Verbindung des Gen. mit ἐκλογήν zu verhindern, derselbe von den Abschreibern dem πρόθεσις nachgesetzt wäre. Πρόθεσις (vgl. K. 8, 28.) zunächst nur im Allgemeinen von jedem Vorsatz, und die Beschaffenheit desselben näher bestimmt durch das eingeschobene κατ' ἐκλογήν; das κατά hat in diesen Verbindungen*) den weitschichtigen Sinn des «in Hinsicht auf» (Winer S. 178.), vgl. im N. T. Röm. 11, 21. οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι, Tit. 1, 9. ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιςὸς λόγος. Nach den meisten Auslegern soll nun die ἐκλογή als das Vorangehende und die πρόθεσις als das Folgende gedacht werden, während Grot., Koppe, Glöckl., Rück. die ἐκλογή als das Folgende betrachten «der in Betreff einer Wahl gefaßte Rathschluß.» Die Weitschichtigkeit der Beziehungen des κατά läßt beides zu, sollte aber der Sinn des Ap. der seyn, daß Gottes Vorsatz entweder in Betreff der Erwählung bei diesem Brüderpaar oder in Betreff der Erwählung der Mitglieder der Theokratie überhaupt habe unerschüttert bleiben sollen, so wäre in beiden Fällen der Begriff der Erwählung ein bestimmter, und könnte namentlich im ersteren Falle des Artikels nicht entbehren: darum müssen wir vorziehen, κατ' ἐκλογήν vielmehr ebenso, wie K. 11, 5., als Bezeichnung des modus der πρόθεσις anzusehen, wie Beng. übersetzt hat: propositum dei electivum, so daß das Vorhergehen der ἐκλογή wenigstens nicht ausdrücklich ausgesagt ist, vgl. bei Polyb. hist. 6, 34.: εἰς ἑκάςης ἀνὴρ λαμβάνεται κατ' ἐκλογήν, d. i. «wahlsweise, eine Auswahl treffend.» Μένειν vom Standpunkte der Ansicht des Menschen aus gesprochen, das Verb. ist wohl kaum mit Rück. und Mey. an οὐκ ἐξ ἔρ-

*) Nach Bernh. Syntax S. 117. ist κατά zu Qualitätsbestimmungen erst seit Polyb. gebraucht worden, vgl. S. 242.

γων κ. τ. λ. anzuschließen: «damit erkannt würde, der auswahlsmäßige Vorsatz Gottes habe Bestand nicht aus Werken» (ἐκ in der Bedeutung «vermöge, kraft» Bernh. Syntax S. 230.), es müßte in dem Absichtssatze μή und nicht οὐ stehen. Besser sieht man daher wohl das οὐκ ἐξ ἔργων als eine nachgebrachte Bestimmung an, wie K. 1, 17. Gott wird unter dem Prädikat ὁ καλῶν aufgeführt, um dieses sein Berufen als den ausschließlichen Grund des Eintritts in das Gottesreich hervorzuheben. Es fragt sich nun, ob die πρόθεσις der allgemeine Beschluß über die Aufnahme in das Gottesreich sei, oder nur der Beschluß in Betreff des Brüderpaares; es dürfte aber die von Rück. gemachte Bemerkung entscheidend seyn, daß zur Bezeichnung des Einmal Geschehenen nicht μένη, sondern μείνῃ gesetzt seyn würde. Auch im Zusammenhange der Argumentation paßt besser die Beziehung der πρόθεσις auf den Beschluß, nach dem Gott überhaupt die Glieder seines Reiches beruft, da ja der Ap. das Verfahren Gottes beim Ertheilen des alttestamentlichen Erbrechtes mit der Erwählung der neutestamentlichen Reichsbürger in Parallele stellt. Machen wir nun die dogmatische Anwendung von dem hier Ausgesprochenen auf die christliche Erwählung, so kommt alles darauf an, ist im Sinne des Ap. der Glaube in der πρόθεσις mitbefaßt zu denken, oder in den ἔργα? Im ersteren Sinne ist von Aug. de praedest. sanct. c. 19. gesagt worden: non quia credidimus, sed ut credamus, elegit nos. Im letzteren Sinne macht der Pelagianismus der kathol. Kirche den Glauben zu einem verdienstlichen Werke. Dafür, daß der Glaube eigentlich nicht That des Menschen, sondern Gottes im Menschen, spricht mit minderer Deutlichkeit Eph. 6, 23., durch welche St. sich indeß Aug. bewegen ließ, den in den Propos. ausgesprochenen Satz: eligit Deus fidem mit dem: eligit ad fidem zu vertauschen — aber unzweideutig, wie es scheint, Eph. 2, 8.: τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τ. πίστεως, κ. τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. Hat jedoch der Ap. schlechthin den Glauben als Geschenk angesehen, wie hat er den Ungläubigen zum Vorwurf machen können, daß sie unbeschenkt geblieben sind? Diese einfache Frage ist stets und mit Recht der Prädestinationslehre

entgegengetreten. Es kommt nun dazu, daß das καὶ τοῦτο ganz gewiß nicht dazu dienen soll, auf die Nebenbestimmung des διὰ πίςεως zurückzuweisen, sondern auf den Hauptsatz τῇ χάριτι σώζεσθαι, denn daß das πιςεύειν nicht ἐξ ἔργων komme, bedurfte keiner Versicherung. Wie demnach einerseits die Stelle nicht aussagt, daß der Glaube schlechthin Gottes That, so verneint sie andererseits geradezu, daß er auf der Seite der ἔργα stehe, mithin auch Anspruch und Verdienst. Derselbe Beweis läßt sich aus Röm. 11, 6. führen. So müssen wir denn urtheilen: wird der Ausspruch, welcher uns vorliegt, auf die Erwählung zum Reiche Christi angewendet, so ist die πίςις weder auf Seiten der πρόθεσις, noch auf Seiten der ἔργα zu denken, der Glaube ist vielmehr, wie dieß die evangelische Dogmatik bereits ganz richtig bestimmt hat ὄργανον ληπτικόν, der Kanal, durch welchen die in Christo ruhende Gerechtigkeit auf uns überfließt. Er hat mithin auch kein Verdienst, und mit gutem Grunde hat sich der Protestantismus gegen die Formel justificari propter statt per fidem erklärt (s. zu 4, 3.), auch wurde die von Joh. Andreä beliebte Formel: fidem in Christum decreti electionis esse causam von der Mehrzahl verworfen, und man sagte statt causa lieber ratio a priori *).

---

*) Was die göttliche Kausalität beim Glauben des Christen betrifft, so eignet sich auch die lutherische Lehre das Wort Aug.'s an (de spir. et litt. c. 54.): Vide nunc, utrum quisque credat si noluerit, aut non credat si voluerit. Quod si absurdum est — quid est enim credere, nisi consentire, verum esse, quod dicitur? Consensio autem utique volentis est — profecto fides in potestate est. Sed sicut ap. dicit: non est potestas nisi a Deo (Rom. 13, 1.). — Unde intelligimus, malos accipere potestatem ad damnationem malae voluntatis suae, bonos autem ad probationem bonae voluntatis suae. Ferner (c. 58.): liberum arbitrium naturaliter attributum a creatore animae rationali, illa media vis est, quae vel intendi ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest, et ideo nec istam voluntatem qua credit Deo dici potest homo habere quam non acceperit, quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit. — — Infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt, verum seipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi

V. 12. 13. Ueber die Orthographie von ἐῤῥήθη s. Winer §. 15. Die Belegstellen sind aus 1 Mos. 25, 23. und Mal. 1, 2. 3. entlehnt, und zwar handelt die erstere von den beiden Völkern, die letztere zunächst von den Individuen, wogegen P. beide auf die Individuen bezieht, und zwar mit Rücksicht darauf, daß Jakob vor dem Esau das Erstgeburtsrecht erhielt, durch welche göttliche Anordnung, wie P. ferner aus der Prophetenstelle schließt, die Liebe Gottes gegen Jakob und die Zurücksetzung Esaus erwiesen worden sei *). Besonders nach Beck's (Crell, Wetst.) Vorgange erkennen auch Fr. und Mey. an, «die Erfüllung des δουλεύειν ist in der theokratischen Unterwürfigkeit zu finden, in welche Esau durch die Entziehung des Erstgeburtsrechts und des väterlichen Segens versetzt wurde, wodurch die theokratische Herrschaft auf Jakob überging.» Daß in dem zweiten Citat ἐμίσησα nicht bloß einen privativen Sinn habe, sondern wirklich die Verabscheuung bezeichne, ist von den neuesten Interpreten wieder mit Zuver-

---

in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contemserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est: vinceretur autem, si non inveniret, quid de contemtoribus faceret, aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit. Qui enim dicit verbi gratia: Volo ut hi omnes servi mei operentur in vinea, et post laborem requiescentes epulentur, ita ut quisquis eorum hoc noluerit, in pistrino semper molat, videtur quidem quicumque contemserit, contra voluntatem Domini sui facere, sed tunc eam vincet, si et pistrinum contemnens effugerit, quod nullo modo fieri potest sub Dei potestate. — Bemerkenswerth ist noch, daß diese Auffassung mit der Hegel'schen Fassung der Strafe übereinkommt. — Vgl. auch noch Orig. de princ. 3, 3.: sicut ipse ap. acutissimo sermone significavit dicens: quia [quod] „dabit Deus exitum ut sustinere possitis", non ut sustineatis. A Deo autem datur, non ut sustineamus, alioquin nullum jam videretur esse certamen, sed ut sustinere possimus.

*) Das ὅτι im ersten Citat ist hier das sogenannte ὅτι recitativum, in den LXX. steht καί (anders ist es K. 4, 17.). Dieß pflegt man stets als Hebraismus zu bezeichnen. Es findet sich indeß auch bei den Klassikern ὅτι vor der oratio recta. Plato Crit. S. 52. A.: φαῖεν γὰρ ἄν, ὅτι, ὦ Σώκρατες, μεγάλα ἡμῖν τούτων τεκμήριά ἐστιν. Luk. dial. Deor. 20, 1.: λέγε πρὸς αὐτόν, ὅτι σε, ὦ Πάρι, κελεύει ὁ Ζεύς.

fich behauptet worden, aber auch Rück., der in seinem Magazin für Exegese 1. H. S. 27. die betreffenden Stellen im Einzelnen bespricht, hat wenigstens bei Luc. 14, 26. (vgl. Matth. 10, 37.) und Joh. 12, 25. zugestanden, dem Sinne nach sei μισεῖν nur «nachsetzen, minder lieben.» Das Sachverhältniß ist offenbar dieses, daß der Hebräer in dem geringeren Grade der Liebe das negative Moment hervorhebt und denselben geradezu als ein (relatives) Hassen bezeichnet, woraus aber auch hervorgeht, daß dieses Wort im hebr. Sprachgebrauch den emphatischen Sinn des deutschen nicht hat, vgl. meinen Komm. zur Bergpredigt zu Matth. 6, 24. Wird nun anerkannt, daß das erste Citat sich auf die Nachsetzung des Esau im Erstgeburtsrecht und den damit verknüpften äußeren Segnungen bezieht, so ist auch der Haß Gottes, von welchem das zweite spricht, nicht weiter, als hierauf auszudehnen. Daraus, daß der Apostel das Schicksal der Abrahams- und Isaakskinder als Typus für die Gläubigen einerseits und für die ungläubigen Juden andererseits aufführt, folgt noch gar nicht, daß, wie Rück. u. A. behaupten, die Zuneigung und Abneigung Gottes bei diesen alttestamentlichen Exempeln im Sinne des Apostels denselben Charakter gehabt haben müsse, wie bei den beiden Klassen von Individuen auf dem neutestamentlichen Gebiete; denn es gehört ja zur Natur des Typus, daß die Idee, welche die neutestamentliche Oekonomie in einer geistigen Weise realisirt, dort in einer beschränkten äußerlichen Form auftritt, vgl. Gal. 4, 24 ff. 1 Kor. 10, 1 ff. Daß P. durch seine Argumentation den Isaak und Jakob auch als Theilnehmer der ewigen Seligkeit, den Ismael und Esau als der ewigen Verdammniß anheimgefallen habe bezeichnen wollen, liegt mithin ganz außerhalb seines Ideenkreises. Seine Absicht geht nur darauf hin, zu erweisen, daß Gott schon in der alttestamentlichen Theokratie nach denselben Gesetzen verfahren sei, wie bei der Aufnahme in das neutestamentliche Gottesreich; so hat er K. 4. gezeigt, daß auch schon Abraham um seines Glaubens willen für gerecht erklärt worden, ohne diesen Glauben als einen Glauben an Christum darzustellen.

3) **V. 14—21. Steht es durchaus bei ihm, wem er Wohlthat erweisen will, so liegt darin keine Ungerechtigkeit,**

alle göttliche Wohlthat ruht in seinem Erbarmen, und kommt es auf sein Recht an, so kann er aus dem Menschen machen, was er will.

V. 14. 15. Der Verdacht der ἀδικία entsteht dadurch, daß Gott ohne Rücksicht auf einen Anspruch von menschlicher Seite dem Einen den Andern vorzieht. Keiner Widerlegung bedarf jetzt mehr die Meinung von Hieron. ad Hedib. quaest. 10., Abäl., Cam., Heum., Storr, Flatt, daß V. 15—18. Worte sind, die der Ap. Gegnern in den Mund lege, ebensowenig läßt sich mit Chrys. und Pel. sagen, daß V. 16. und 18. eine aus V. 15. und 17. von einem Gegner des Ap. gezogene Folgerung sei *). Die von dem Ap. zur Widerlegung des Einwandes angeführte Stelle ist der Ausspruch Gottes 2 Mos. 33, 19., in welchem dem Gesetzgeber der von ihm ausgesprochene Wunsch, seine Herrlichkeit zu sehen, theilweise gewährt wird, und um diese Auszeichnung hervorzuheben, Gott den betreffenden Ausspruch thut. Die gewöhnliche Auslegung findet in demselben die Behauptung des absoluten arbitrium Gottes, welches selbst durch das griechische ὃν ἂν noch mehr hervorgehoben werde, als durch das hebr. וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן **). Dagegen hat Beck die neue Ansicht des Ausspruchs aufgestellt: der Nachdruck liege nicht im Relativsatze ὃν ἂν ἐλεῶ, sondern im Vordersatze ἐλεήσω, «Erbarmen ist es, wenn ich mich Jemandes erbarme», durch welche Auffassung der zwiefache Vortheil entsteht, daß der Einwurf,

*) Was Orig. betrifft, so hat derselbe die Worte von V. 14. bis μέμφεται V. 19. einem Gegner zugeschrieben, so daß der Ap. erst wieder mit der increpatio ὦ ἄνθρωπε κ. τ. λ. das Wort ergreife; indeß scheint es nach der Stelle T. IV. S. 113., als habe Orig. auch den 16. V. als Rede des Ap. angesehen, wenn nicht etwa die Lesart verdorben ist.

**) Beck bemerkt richtig, daß 2 Sam. 15, 20. 2 Mos. 16, 20. nicht ganz entsprechende Parallelen sind, allein in der zweiten Stelle, wie auch in dem arab. فعل ما فعل bei Arabschah Vita Timuri ed. Gol. S. 6. und öfter ist es dem Sinne nach so viel als „nach Belieben" und dieß kommt unserer Stelle nahe, und auch 2 Sam. 15, 20. ist doch verwandt, denn es heißt „ich gehe, wohin es eben ist." Uebrigens ist die griechische Ausdrucksweise ähnlich: ἔχουσι ὡς ἔχουσι, d. i. ὁπωσδήποτε, Schäfer appar. ad Dem. I. 285.: solennis loquendi ratio, quando sermo est de re, quam disertius eloqui nolis.

welcher im ersteren Falle durch die Verweisung auf die bloße Willkür Gottes nicht widerlegt, sondern nur durch eine noch abstoßendere Behauptung überboten wird — wie dieß allerdings die rabbinische Dialektik durch die גְּזֵרָה שָׁוָה thut — seine Beantwortung findet, und ferner, daß das ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ alsdann als eine genaue Folgerung aus dem Vorhergehenden erscheint. Indeß muß wohl das Gewicht des Einwandes anerkannt werden (Rück.), daß doch V. 18. in der ersten Hälfte sich auf V. 15., wie in der zweiten auf V. 17. beziehe; auch soll der Ausspruch, im Zusammenhange bei Moses betrachtet, gewiß hervorheben, daß diese Gnade eine schlechthin unverdiente sei; und daß bei der gewöhnlichen Fassung die Argumentation des Ap. den Charakter jenes «sterilen Starrsinns» an sich trage, welcher in den rabbinischen גְּזֵרָה שָׁוָה liegt, läßt sich doch nicht behaupten, denn das beweisende Moment ist eben das, daß der Mensch, Gott gegenüber, kein Anrecht habe, wie dieß ja nachher V. 20. ebenso stark und noch stärker ausspricht.

V. 16. Resultat aus dem Vorangegangenen. Der Gen. ist einfach der Gen. der Angehörigkeit, vgl. z. B. 1 Kor. 3, 21. πάντα ὑμῶν ἐςίν. Das Subjekt ist aus dem ganzen Kontext zu entnehmen, «die Erlangung des Heils», wie K. 4, 16. διὰ τοῦτο ἐκ πίςεως, ἵνα κατὰ χάριν. Der Begriff des θέλειν ist verstärkt durch das von den Wettkämpfen gebrauchte τρέχειν 1 Kor. 9, 24. Gal. 5, 7. Die logisch-grammatische Kategorie der Angehörigkeit drückt auch auf die angemessenste Weise das Sachverhältniß aus; durch das «es gehört nicht an» wird nämlich das θέλειν und τρέχειν nicht als an und für sich nichtig, sondern nur als erfolglos und als unberechtigt erklärt ohne die causa principalis des ἐλεῶν. Beng.: nemini licet cum Deo ex syngrapha agere. Daher hat auch die Bemerkung des Theoph. ihre Berechtigung, wenngleich nicht in der Ausdehnung, in welcher die griechische exegetische Schule, der er folgt, solche Aeußerungen gethan hat: δοκεῖ δὲ ἐνταῦθα τὸ αὐτεξούσιον ἀναιρεῖν ὁ ἀπόςολος, οὐκ ἔςι δέ· ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τῆς οἰκίας λέγομεν, ὅτι τὸ πᾶν τοῦ τεχνίτου ἐςί, καίτοι δεῖται καὶ ὕλης καὶ τῶν συνεργησάντων αὐτῷ, ἀλλ' ὅμως ἐπειδὴ τὸ

τέλος ἐκείνου ἐςὶ λέγομεν ὅτι τὸ πᾶν ἐκείνου ἐςίν, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ λέγομεν, ὅτι τὸ πᾶν τοῦ θεοῦ ἐςι, καίτοι τῆς ἡμετέρας προθυμίας δεῖται ὁ θεός, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἐκεῖνος τελειοῖ καὶ ἐκεῖνος ςεφανοῖ καὶ ἐκεῖνος κατακρίνει, λέγομεν ὅτι τὸ πᾶν τοῦ θεοῦ ἐςιν. Orig. de princ. l. III. §. 18. vergleicht Ps. 127, 1., vgl. auch die schönen Worte über diesen Ausspruch des Ap. bei Gregor Naz. Or. XXXI. in ev. Matth. 19. und Aug. ad Simpl. l. I. qu. 1.

V. 17. Es folgt eine Begründung e contrario aus 2 Mos. 9, 16. Daß die Schrift in dem Citat redend eingeführt wird, will Fr. nur durch eine Prosopopöie erklären mit Berufung auf K. 4, 3. 11, 4. Gal. 4, 30., so daß der Satz gleich wäre dem λέγεται ἐν τῇ γραφῇ τῷ Φαραώ; eine solche Personificirung findet allerdings in dem Satze statt: «die Schrift sagt», wenn von solchen die Rede ist, welche die Schrift lesen; aber sie reicht nicht aus an Stellen, wo wie hier und Gal. 3, 8. Jemandem, von dem in der Schrift selbst die Rede ist, von Gott etwas gesagt wird: vielmehr wird hier eine Identificirung Gottes, des Urhebers der Schrift, mit der Schrift selbst angenommen werden müssen. — Schon von vorn herein wird man, wenn in diesem Zusammenhange von Pharao die Rede ist, erwarten, daß aus seiner Verstockung werde argumentirt werden, und dieß ist denn auch nach V. 18. der Fall. Befremdend ist es nun, daß das Citat keine Beziehung auf diese Verstockung hat, da nicht geleugnet werden kann, daß P. stets seine Citate mit großer Umsicht zu wählen pflegt. Stünde nicht das Nachfolgende entgegen, so würde man durch dieß Citat auf den Gedanken geführt werden können, der Ap. habe den unmittelbar vorhergegangenen 16. V. bestätigen und an Pharao's Beispiel zeigen wollen, so wenig komme es auf die Bestrebungen des Menschen an, daß Gott den Pharao sogar wider seinen Willen zum Gefäß seines ἔλεος, seiner Gnadenerweisungen gemacht habe*). Dagegen nun spricht allerdings das Folgende, namentlich V. 22. und die bekannte

*) Erasm.: neque culpari debet Deus, si nostris malis bene utitur. Imo hoc ipsum summae bonitatis argumentum.

Geschichte des Königs selbst, allein dazu nöthigt uns die Form des Citats, eine Beziehung auf V. 16. anzuerkennen, nämlich diese, daß auch das τρέχειν des Bösen nichts wider Gott vermöge — wie Stolz sagt: «So wenig erreichte Pharao seinen Zweck, daß er vielmehr Gott in die Hände arbeitete.» — Die neueren Ausleger, welche eine unmittelbare Rückbeziehung auf V. 16. nicht anerkennen, sondern nur auf den Zusammenhang von V. 17. mit V. 18. den Blick richten, und dort σκληρύνειν vom Verhärten erklären, sind dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß sie für den 18. V. in dem Citate keinen Anknüpfungspunkt finden; dieß hat daher selbst neuere Ausleger, wie Kölln., Fr., dazu vermocht, dem ἐξήγειρα jenen harten Sinn beizulegen, der von mehreren Calvinisten angenommen wurde. Es soll nämlich heißen: ich habe dich wider Gott aufgeregt. Aug.: excitavi te, ut contumacius resisteres, non tantum permittendo, sed multa etiam tam intus quam foris operando, welche Erklärung am abstoßendsten von Hervàus ausgesprochen wird: cum malus esses, prodigiis quasi sopitum excitavi, ut in malitia persisteres atque deterior fieres. Aber wollte der Ap. diesen Gedanken ausdrücken, warum wählte er nicht ein Wort wie ἐπώτρυνα, oder sogleich dasjenige, welches in der Schlußfolgerung vorkommt, ἐσκλήρυνα? Wird sich überhaupt für diese Stelle die angenommene Bedeutung von ἐξεγείρω erweisen lassen? Es kommt in den Stellen in den LXX. 2 Makk. 13, 4. 2 Chron. 36, 22. Esr. 1, 1. und vielfach bei den Klassikern *) von der Anregung der Leidenschaften und des Geistes überhaupt vor; daraus folgt jedoch noch nicht, daß hier, wo weder das aufgeregte Objekt θυμός oder dgl., noch die Person erwähnt ist, gegen welche aufgeregt wird, der angenommene Sinn statt finde, wenigstens würde man dann noch ein ἐπ' ἐμέ erwarten. Die Häupter der reformirten Exegese haben sich auch mit Ausnahme von Piscator anderen Erklärungen zugewendet, Petr. Mart., Beza erklären ἐξεγείρειν von dem In die Existenz

---

*) Z. B. Herodian I, 6. 6. ἤγειρον αὐτοῦ τὰς ὀρέξεις εἰς τὴν ἡδονῶν ἐπιθυμίαν, V, 1. 6. τὴν ὀργὴν ἐγείρειν, IV, 14. 13. τὸν πόλεμον ἐγείρειν.

rufen, Tremell. und Junius (auch Calv. in Exodum zu der St.) übersetzen gemäß dem διετηρήθης, welches die LXX. für das hebr. הֶעֱמַדְתִּיךָ, feci, ut restares, Calv. übersetzt excitavi und erklärt es so: nam quum multa hominibus aliunde occurrant, quae retardent eorum consilia, et impediant actionum cursum, Deus Pharaonem a se profectum dicit, eique hanc impositam esse personam (ordinavit eum). Die Verba הֵכִין, הֵעִיר, ἐγείρειν, wenn sie von der Thätigkeit Gottes in Betreff des Menschen, namentlich eines Herrschers, gebraucht werden, haben sonst die Bed. «auftreten lassen» Jes. 41, 25. 45, 13. Zach. 11, 16. Richt. 2, 18., verwandt ist nun הֶעֱמִיד, von den LXX. durch παρίστημι, ἀνίστημι, καθίστημι übersetzt, und wird von der Erhebung zu einem Amte gebraucht 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 16. 2 Chron. 11, 22. 19, 8., und ebenso wie הֵעִיר von dem «Auftretenlassen» Neh. 6, 7. Dan. 11, 11. 13. Das Festhalten der Beziehung auf V. 16. hindert gar nicht, hier diesen Sinn geltend zu machen: «So wenig hilft das τρέχειν etwas, daß Gott den Pharao ausdrücklich deßhalb in der Geschichte hat auftreten lassen, um durch dessen Untergang seine Allmacht zu verherrlichen.» Auch wird durch diese Erkl. nicht unmöglich gemacht, ἐσκλήρυνε von der Verhärtung zu erklären, denn wurde nicht dieser Untergang des Königs durch seine Verhärtung herbeigeführt? wurde diese nicht von jedem Leser vorausgesetzt? Warum nun P. gerade diesen Ausspruch des A. T. gewählt, und warum er in demselben das διετηρήθης der LXX. mit ἐξήγειρα vertauscht hat? Wir können nicht anders glauben, als daß die Wahl absichtlich gewesen (vgl. zu 10, 15.), daß nämlich der Ap. nicht — wie man annimmt — simpliciter den Gedanken auszudrücken beabsichtigt habe, Gott verhärtet, wen er wolle, daß es ihm vielmehr darauf angekommen sei, auch den Zweck hervorzuheben, warum Gott dieses gethan. Ist dieses richtig, so liegt in dem Citat neben der Aussage über die Verhärtung auch zugleich eine Theodicee Gottes. Auch K. 11, 7 f., wo der Ap. den Unglauben Israels, des Gegenbildes von Pharao, als göttliches Verhängniß darstellt, weist er zugleich nach, wie dieses Verhängniß, im Weltzusammenhang betrach-

tet, ein Rathschluß der Weisheit und Liebe gewesen, V. 11 f. Wenn auch nicht in seinen Einzelnheiten, so ist doch im Ganzen richtig, was Beck S. 69. hierüber sagt: «Der Ausdruck paßt solcherweise ganz in die theokratische Sprache und Weltbetrachtung, wie sie später die Propheten am leuchtendsten ausbildeten, dergemäß Natur- und Menschenscenen, das geschichtliche Leben mit seinen Gestaltungen und Wechseln, seinen Höhen und Tiefen in dem sie durchgreifenden Willen des Weltkönigs, der *καθεῖλε δυνάςας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσε ταπεινούς* (Luc. 1, 52.), zur Einheit sich verbindet. So ordnen sich die verschiedenen Zeitepochen und ihre geschichtlichen Gestalten, Könige, Propheten, Gesetzgeber u. dgl., ihr Kommen und Verschwinden, ihr gegenseitiges Wirken, Bauen und Zerstören, Steigen und Sinken — Alles ordnet sich zu einem *κόσμος* durch den obersten *ἄγων* und *τάττων*; die handelnden Personen erfüllen ihre Zeit, stehen an ihrem bestimmten Orte, durchdringen ihren zugemessenen Kreis, durchschreiten ihren Konflikt von Schicksalen, und Jehovah ist der מעיר, מקים, מעביר, das die verschiedenen Lebensgestaltungen dirigirende Princip, der Führer und Ordner des großen Drama. Nicht eine innerlich fatalistische Prädestination zum Guten oder Schlimmen läßt sich irgendwo in der einfach lebendigen Sprache der theokratischen Weisen finden, sondern die geschichtliche Lebensentwickelung in ihrer mannichfaltigen Aeußerlichkeit führen sie zurück auf ihr höchstes **principium agens.**» In demselben Sinne umschreibt den göttlichen Ausspruch Gregor von Nyssa in **Niciphori Cat. in Octat.**: *ἐφ' ὧν ἐπιμένεις ἀπειθῶν, κήρυξον ἄκων τὸν θεὸν, ὃν ἑκουσίως ἀρνῇ.* Ueber dieses Einreihen des Widerstrebenden in den göttlichen Weltzusammenhang spricht im stoischen Sinne Antoninus lib. VII. c. 35.: *πᾶν τὸ ἐνιςάμενον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει κ. κατατάσσει εἰς τὴν εἱμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ.*

Um einen Eindruck davon zu geben, was der jüd. Leser fühlte, wenn er von der Verherrlichung der göttlichen Allmacht durch den Untergang Pharao's las, hebt Beck den Schlußgedanken des Lobgesanges hervor 2 Mos. 15, 1 ff. Das *διαγγέλλειν* bezieht sich auf die weite Ausbreitung Luc. 9, 60. und so heißt es in jenem Lobgesange:

Es hören es die Völker, sie beben,
Schrecken ergreift die Bewohner Philistäas,
Es erbeben die Fürsten Edoms, die Gewaltigen Moabs, sie ergreift Zittern,
Es schmelzen vor Furcht alle Bewohner Kanaans.

Jener unmittelbare Untergang Pharaos wurde auch erzählt von dem Griechen **Artapanus** (Euseb. **Praep. ev. l. IX. 29.**) und **Diodorus Sikulus** (**biblioth. l. III. 39.**), von dem Lateiner **Trogus** (**Iust. historr. l. XXXVI. c. 2.**); auch geschieht im Kuran häufig desselben Erwähnung: es ist also wirklich dieser Allmachtsbeweis Gottes weit und breit über die Erde erschollen. — Was die zweite Frage betrifft, warum der Ap. das dem Sinne des hebr. הֶעֱמַדְתִּיךָ entsprechende *διετηρήθης* nicht hat brauchen wollen, so könnten zwar mehr äußerliche Gründe dafür angegeben werden, wie z. B. **Koppe** (**excurs. I. in ep. ad Rom.** S. 357.) meint, P. habe eine andere Lesart vor sich gehabt, oder **Mey.**, es sei ihm die aktive Form wichtig gewesen; aber wahrscheinlicher ist doch auch hier eine den Sinn in's Auge fassende absichtliche Veränderung. Die **LXX.** gebrauchten ihr *διετηρήθης* wohl in dem Sinne: «du bist bei den verschiedenen Plagen erhalten worden», welchen Sinn auch der Syr. und **Ar. Pol.** ausdrückt ܐܩܝܡܬܟ, ابقيتك, das von P. gewählte *ἐξήγειρα* drückt nun auf noch umfassendere Weise die Fürsorge Gottes für den König aus, und dient noch mehr dazu, den Gedanken auszusprechen, daß Pharao ungeachtet seines Widerstrebens ein Werkzeug in der Hand Gottes geworden. — Was die richtige dogmatische Auffassung des Verhaltens Gottes bei der Verhärtung betrifft, so hat auch hier seine Anwendung, was zu K. 1, 24. über *παρέδωκε* gesagt worden, vgl. zu 11, 5. Der Widerstand ging von Pharao aus, aber nicht ohne Gottes Mitwirken, denn, wiewohl er sich unter diesen Umständen nicht verhärten mußte, so ist doch andererseits richtig, daß gerade diese Umstände die äußeren Faktoren gewesen, durch welche die *δύναμις* des Bösen in ihm zur *ἐνέργεια* wurde *).

---

*) Eine interessante Parallele zu der calvinistischen Auffassung der Stelle bietet das dar, was die pantheistischen Sufi von dem Verhältnisse von Moses und Pharao sagen; ihre Auffassung zeigt, wie der Prädesti-

Thomas Aq.: posui te, i. e. ordinavi malitiam tuam ad gloriam meam, deus enim malitiam ordinat, non causat. Das A. T. drückt beide Seiten aus, daß Pharao sich selbst verhärtet 2 Mos. 8, 15. 8, 28. 9, 34., so wie, daß ihn Gott verhärtet; als eigene Schuld wird die Verhärtung des Menschen auch 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. Ps. 95, 8. Hos. 13, 8. bezeichnet. Freilich ließe sich nun die Vereinigung beider Klassen von Aussprüchen im Sinne der äußersten Linken des Calvinismus treffen, wie der Supralapsarier Gomarus sagt: «Nicht ungerechterweise verdammt Gott den Sünder, denn er hat ja mit der Verdammung auch die Mittel angeordnet, die Sünde, so daß er keinen verdammt, ohne ihn vorher in Sünde gestürzt zu haben» (Hales epp. ed. Mosh. S. 753.). Allein der neutestamentl. Gottesbegriff reicht schon aus, zu zeigen, daß dieß nicht die richtige Vereinigung seyn kann.

V. 18. Zusammenfassung des Resultates aus V. 15—17. Da das ἔλεος Gottes gegen Moses in Erweisung der Huld bestanden und V. 17. von der Verhärtung Pharao's nichts ausdrücklich erwähnt, sondern nur seines Untergangs gedacht hatte, so scheint diejenige Auffassung des V. durch den Zusammenhang begründet, nach welcher σκληρύνειν die Bed. asperius tractare hat, so Carpz., Seml., Röss., Mor., Beck und auch die beiden neutestamentl. Wörterbücher von Wahl und Bretschn. 1. A. Die erste Frage ist nun, ob der Sprachgebrauch diese Erklärung von σκληρύνειν erlaube, welches von

natianismus, den auch der Kuran lehrt, bei konsequenter Spekulation in die pantheistische Weltansicht übergeht, der fromme Moses und der widerspenstige Aegypter sind beide auf gleiche Weise Spiegel der göttlichen Allmacht. In dem Methnewi des Dschelaleddin Rumi cod. Ms. bibl. reg. Berol. t. I. S. 158. heißt es:

Aus dem Quell, der Mosis Antlitz licht gemacht,
Hast du, Herr! mein Antlitz schwarz wie Nacht gemacht.
Sollt' ich Stern denn besser seyn, als selbst der Mond?
Mondverfinstrung läßt nicht ihn, nicht mich verschont.
Wohl bin Mosen völlig gleich ich an Gehalt,
Doch es herrscht frei deine Art in deinem Wald.
Pflanzt sie huldreich hier den Ast der Wurzel ein,
Schlägt sie dort in Stamm und Ast zertrennend ein.'

Rück., de W. nicht entschieden geleugnet wird, wohl aber von Mey., Bretschn. 2. A. und namentlich von Fr. Mit Anführung der von Schäfer append. ad ep. crit. S. 25. und zu Greg. Cor. S. 321. gesammelten Verba auf -ύνω behauptet Fr., daß diese Verba, sowie auch die auf -όω, nie etwas Anders heißen können, als aliquem talem facere, qualem vocabulum denotat, unde verbum ductum est, nun heiße σκληρός nicht male habitus, vexatus, folglich das Verbum nicht vexare. Es ließe sich schon hier Einiges einwenden. So könnte man behaupten, daß σεμνύνειν, welches «verehren», «ehrenvoll behandeln» heißt (Plato Gorg. 512. b. Phaedr. 244. d. Phileb. 28. c.), nicht nothwendig aufzulösen sei in σεμνὸν τὸ πρᾶγμα ἡγεῖσθαι, sondern auch aufgelöst werden könne in σεμνῶς πρὸς αὐτὸ ἔχειν, so daß das Adverbium auf die Gesinnung des Subjekts zurückginge; wenigstens könnte es der Grieche so genommen haben, so wie auch unser «verehren» ohne Rücksicht auf das ursprüngliche Gesetz der Wortbildung von Einigen erklärt wird «der Sache eine Ehre anthun», von Andern, «die Sache als eine in sich ehrenvolle ansehen.» Doch abgesehen davon kommt erstens in Betracht, daß für die Verba auf -ύνω dasselbe gilt, was für die Verba auf -όω, für die letzteren aber besteht die Regel, daß sie 1) machen, umschaffen bedeuten zu dem, was das Stammwort bezeichnet, 2) das Behandeln oder Bearbeiten mit dem, was das Stammwort bedeutet, πυρόω, in Feuer setzen, ζημιόω, bestrafen, μιλτόω, mit Mennig bestreichen (μίλτος), χρυσόω, vergolden (Buttm. Ausführliche Gramm. I. S. 308.); zweitens, daß es sich wohl nicht wird bestreiten lassen, daß in Hiob 39, 16. (19.) die LXX. ἀπεσκλήρυνε, womit sie das hebr. הִקְשִׁיחַ übersetzen, in der Bed. «hart behandeln» genommen haben. Zwar sagt Mey. geradezu, auch dort finde diese Bed. nicht statt, Rück. meint, der alex. Uebersetzer habe das hebr. Wort nicht verstanden, und Fr. schlägt als Uebersetzung vor durat (struthio) suos pullos oder duros gignit suos pullos. Aber wie kann man auch nur einen Augenblick an der Bed., welche der Uebersetzer dem griech. Worte gab, zweifeln, oder leugnen, daß er es in der Bed. asperius tractare genommen habe, wenn es Klagel. 4, 3.

heißt: «Auch Schakale reichen die Brüste, säugen ihre Jungen, doch die Tochter meines Volks ist grausam, gleich den Straußen der Wüste», und somit ganz ausdrücklich an dem Strauße die harte Behandlung seiner Jungen hervorgehoben wird, vgl. Winer Realwörterbuch II. S. 627. Hiernach scheint es uns nicht zu bezweifeln, daß σκληρύνειν auch diese Bed. haben könne. Auch darf auf den Einwand kein großes Gewicht gelegt werden, daß alsdann die Gegenrede V. 19. nicht motivirt wäre, denn immer würde doch in der Sentenz V. 18. eine absolute Allmacht Gottes ausgesprochen seyn, gegen welche sich die Gegenrede V. 19. erheben könnte; wohl aber läßt sich Folgendes entgegensetzen: 1) diese Bed. von σκληρύνω ist jedenfalls unzulässig, da gerade in der Geschichte Pharao's das ἐσκλήρυνε so häufig in einem andern Sinne vorkommt, 2) liegt in σκεύη ὀργῆς V. 22. die Beziehung auf die Geschichte Pharao's, insbesondere auf seine Verhärtung, und — was den Einwand anlangt, daß doch ἐλεεῖ sich nur auf einen Hulderweis beziehe und also keinen Gegensatz zu σκληρύνει bilde, so ist richtig, daß der Gegensatz nicht ganz genau ist, aber dieß ist doch nicht schlagend, da ja die Verhärtung, mag man sie nun mit den Calvinisten als einen innern Akt Gottes auffassen, oder als bewirkt durch äußere Umstände ansehen, immer ein Erweis vom Gegentheil des ἔλεος ist. So ist denn des Ap. Resultat aus den beiden angeführten Beispielen dieses, daß Gott einerseits Huld erweise, ohne dem menschlichen Wollen und Streben ein Anrecht zuzugestehn, und andererseits den ihm Widerstrebenden noch verhärte, um ihn als Werkzeug in seinem Weltplan zu gebrauchen.

V. 19—21. Ein nahe liegender Einwand wird aufgeführt. Nach der Ansicht einiger Arminianer und Socinianer soll zwar dieser Einwand kein nahe liegender, sondern ein willkürlicher seyn, es habe ja nämlich der Ap. vorher nur von Erwählung und Verhärtung zweier Geschlechter von Menschen gesprochen, es aber den Individuen frei gelassen, sich an das eine oder das andere anzuschließen; indeß wenn dem auch so ist, so liegt es doch in den einzelnen Worten des Ap. nicht deutlich ausgedrückt. Daß die Gegenrede von einem «hoffärtigen Juden» ausgehe, wie ich nach dem Vorgange von Grot., Ca-

lov, Koppe u. A. in den früheren Ausgaben annahm, wird neuerdings von Reiche, Rück., Fr. bestritten, der letztere sagt: **nam hominibus christ., non Judaeis hanc P. epistolam scripsit neque pertinacem Judaeum sibi objecturum esse quae deinceps attulit, voce aut elemento judicavit.** Allein hat es nicht der Ap. in diesem Abschnitte eben mit Juden zu thun, welche ihr Anrecht auf das Gottesreich geltend machen? Auch jetzt noch muß ich daher bei der früheren Behauptung verbleiben, der Ap. denkt sich gewiß den Gegenredner nicht als einen bescheiden nach Belehrung strebenden, sondern als einen solchen, bei dem die Gegenrede aus Anmaaßung fließt, man erkennt ja in den Fragen eine gewisse Heftigkeit, auch bemerkt Beng. zu dem *ἔτι* nicht unrichtig: **exprimit morosum fremitum.** *Ἔτι* wie 3, 7. zu erklären. *Μέμφεσθαι* stärker als unser «tadeln», wie Sir. 41, 7. 2 Makk. 2, 7. zeigt; schon Hesychius erklärt: *αἰτιᾶται, ἐξουθενεῖ, καταγινώσκει*, Vulg.: **queritur**, Luth.: «schuldigen.» Das Perf. *ἀνθέστηκεν* darf nicht mit Reiche, Olsh. als Präteritum aufgefaßt werden, so daß ein Rückblick auf frühere Beispiele der Geschichte darin läge, sondern das Perf. *ἕστηκα* ist auch hier präsentisch, vgl. 13, 2. — Es kommt nunmehr in Frage, welches Dignitätsverhältniß der Antwort in V. 20. 21. und der in V. 22. 23. zuzuschreiben sei. Ist in V. 20. 21. nur eine Art Abweisung enthalten, so daß die folgenden Verse erst die eigentliche Antwort geben, oder liegt die **vis argumenti** in jenen ersteren Worten? Schon Chrys. hat mit Klarheit und Bestimmtheit das Erstere angenommen. Der Ap. will dem Gegenredner nicht den Standpunkt einräumen, den er immerfort einnimmt; erst nachdem er ihn in die rechte Stimmung versetzt, folgt die *λύσις* seines Einwurfs. Der Kirchenvater sagt: *εἶδες, πῶς ἐφόβησε, πῶς κατέπληξε, πῶς τρέμειν μᾶλλον ἐποίησεν, ἢ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι; — ἐνταῦθα οὐ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιρῶν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ δεικνὺς μέχρι πόσου δεῖ πείθεσθαι τῷ θεῷ.* Derselben Ansicht schließen sich die meisten Gegner der Prädestination an. Grot. sagt zu V. 22.: **post repressam superbiam manifestis dei factis obtrectantium paullatim dispensationis illius divinae causas aperit.** Wie sich

Crell, Cal. ausdrücken, so enthält V. 20. 21. die indirekte, V. 22. 23. die direkte Antwort. Ich bemerkte in meinem Kommentar, daß auch bei den Rabbinen sich dieselbe Beweisform finde; sie nennen die vorläufigen apagogischen Antworten, welche מִתּוֹךְ דּוֹחַק גָּדוֹל «gegen große Bedrängung» gegeben werden, לֹא זוֹ אַף זוֹ «nicht nur dieß, sondern selbst dieß.» Halichoth Olam, B. 3. K. 2. §. 183. Dagegen wird von einigen der Prädestinatianer alles Gewicht auf V. 20. 21. gelegt, und von V. 22. 23. spricht z. B. Pellican so, als ob nur nebensächlicherweise die rationes, cur deus sic fecerit, angegeben wären. Aret., Coccej. koordiniren einander drei Antworten des Ap.: 1) der Mensch darf Gott überhaupt nicht Gegenrede thun, 2) Gott hat absolutes Recht über seine Kreatur, 3) die Ausübung seines Rechts in diesem Falle ist auch vernünftig. Beza findet die Hauptantwort in V. 20. 21., sagt indeß doch von ihr, sie bereite auf das Folgende vor. Mel.: respondet per concessionem et addit causam finalem. Calv., von richtigem exegetischen Takte geleitet, gesteht: hac priori responsione nihil aliud, quam improbitatem illius blasphemiae retundit, argumento ab hominis conditione sumto. Alteram mox subjiciet, qua dei justitiam ab omni criminatione vindicabit. Auch die sogenannten unbefangenen, gegen das Dogma des Ap. indifferenten Ausleger der neuesten Zeit, können nicht umhin, anzuerkennen, daß die eigentliche Antwort mehr in V. 22. 23. liegt, so Rück., Mey., Fr., obwohl der letztere das Verhältniß beider Antworten so stellt, daß V. 22. 23. den untergeordneten Zweck habe, die tristitia des V. 21. 22. enthaltenen Argumentes zu mildern. Unserer Ansicht nach kann kein Zweifel darüber obwalten, daß schon Chrys. das Richtige gesehen hat: hätte der Ap. nicht einen Gegner vor sich, dessen Gesinnung er strafen wollte, so würde er in V. 20. 21. anders gesprochen haben; wenn auch nicht beweiskräftig, so doch scharfsinnig macht Orig. darauf aufmerksam, 2 Tim. 2, 21. habe der Ap., ob einer ein Gefäß der Ehre oder der Unehre sei, davon abhängig gemacht, ob einer sich selbst reinige. Als Grund für unsere Ueberzeugung machen wir 1) geltend, daß V. 19., wie gezeigt, nicht die Sprache eines ehrerbietigen, bedenklichen Forschers

ist; 2) daß die Worte in V. 20. 21. keine treffende Antwort geben, wenn sie als eigentliches Argument betrachtet werden, zu einer Abweisung dagegen durchaus geeignet sind. Sind die Gefäße der Ehre und Unehre Menschen, die zur Seligkeit oder Verdammniß oder gar, wie Mey. will, zu sittlich guter oder schlechter Qualität bestimmt worden, wie folgt daraus, daß Gott sie dazu gemacht hat, daß Gottes μέμφεσθαι gegen die Gefäße der Unehre gerecht sei? Vielmehr dient V. 20. dazu, dem hoffärtigen Juden, — denn noch immer ist von diesem die Rede — der Ansprüche geltend macht, zu zeigen, welche Stellung Gott gegenüber ihm gebühre, V. 21. geht noch weiter und zeigt, daß Gott das Recht habe, auch zur Unseligkeit zu erschaffen. So wie der Begriff Erlösung ein unverstandner bleibt, ohne Gefühl der Schuld, so wird Gottes Gnade nicht verstanden, so lange das Bewußtseyn von seinem Rechte fehlt. Allerdings ist es eine wesenlose Abstraktion, Gott sich nur als den Allmächtigen zu denken, wird man sich aber dieser abstrakten Möglichkeit nicht bewußt, so fehlt auch das Dankgefühl dafür, daß er sich selbst dazu bestimmt hat, der dreieinige Gott zu seyn, d. i. der Gott der Liebe *).

Μενοῦνγε, nur Verschärfung des *μενοῦν*, bei den Klassikern niemals am Anfange des Satzes, findet sich außer hier auch noch Luc. 11, 28. Röm. 10, 18. und Phil. 3, 8. nach dem früheren Texte. Ueber die Bed. habe ich in meinen Beiträgen zur Spracherklärung des N. T. S. 82. ausführlicher gehandelt; ebenso, wie *μενοῦν* bei den Klassikern, entspricht es unserm «vielmehr» und dient zu einer starken Verneinung, oder auch Steigerung, s. das Letztere in den Stellen der Byzantiner, welche ich a. a. O. beigebracht habe. Es kann demnach hier durch immo vero, oder at enim übersetzt werden. Fr., welcher dieß Letztere bestritt, vergaß die Bedeutung des at enim, welche sich bei Tursellinus ed. Hand. I. S. 447. findet:

*) Beng., welcher den Vergleich V. 21. etwas allzu spitzig urgirt, bemerkt im Uebrigen richtig: figulus non facit lutum, sed fodit: deus facit hominem, ergo majorem habet potestatem, quam figulus. Sed potestas et libertas absoluta non infert voluntatem decretumque absolutum. Si deus totum genus humanum reliquisset in peccato et morte, non fecisset injuste: sed illo jure non est usus.

denique inservit (at enim) indignationi et acerbitati in reprehendendis et castigandis aliorum sententiis et in verbis ironice dictis. Nach der gangbaren Ansicht ist das ἄνθρωπε hier gesetzt, um die Kluft zwischen Gott und Mensch empfinden zu lassen. Daß es K. 2, 1. ohne diese Absicht steht, hätte nicht für Rück. ein Grund seyn sollen, an unserer Stelle dieselbe zweifelhaft zu finden, die folgenden Worte machen sie doch nur allzu wahrscheinlich. Σύ vorangestellt, des Nachdrucks halber, wie K. 14, 4. Ἀντί in ἀνταποκρίνεσθαι könnte bloß dazu dienen, das Wechselverhältniß des Sprechens und Antwortens auszudrücken, wie in ἀντιλοιδορέω 1 Petr. 2, 23., Plato Euthyd. S. 295. B.: ἐρωτώμενος ἀντερωτᾷς; richtiger aber erklärt schon Chrys. durch ἀντιλέγων, ἐναντιούμενος, vgl. LXX. Hiob 16, 8. und ἀνταπόκρισιν δοῦναι Hiob 13, 22., wie denn auch im Deutschen «Gegenrede» sowohl die Antwort, als den Widerspruch bezeichnet. Ἐξουσία nicht sowohl das Vermögen, als vielmehr das Recht, die Vollmacht; τοῦ πηλοῦ, welches damit zu konstruiren ist, findet sich aus rhetorischem Grunde davon getrennt, um den Begriff des κεραμεύς mehr hervorzuheben; möglich, daß der Ap. die Ausdrücke im Hinblick auf Jes. 29, 16. 45, 9. wählte, vgl. Jer. 18, 6. Weish. 15, 7. Sir. 33, 13. Dieselbe Unterscheidung von σκεύη τιμώμενα und ἄτιμα mit Bezug auf den Gebrauch, der von den Gefäßen gemacht wird, bei Aelian hist. varr. l. XIII. c. 40. und 2 Tim. 2, 20. Auf genaue Anwendung des Gleichnisses wurde in dem Interesse ihres Dogma's von den Prädestinatianern gedrungen, doch blieben sie sich selbst nicht konsequent, denn die Infralapsarier wollten unter dem φύραμα die massa perdita der Menschheit verstehen, wogegen der Supralapsarier Beza mit Recht urgirte, der Ap. würde alsdann gesagt haben: cum omnia vasa ad dedecus essent comparata, alia in isto dedecore relicta esse, alia vero ab hoc dedecore ad decus translata, und Cocc. bemerkt, man könne doch nicht sagen, es gezieme Gott, Sünder zu schaffen, denn das Böse in ihnen komme ja immer vom Teufel. Der Vergleichungspunkt des τιμή und ἀτιμία darf auch nicht mit Mey. in der «von Gott effektuirten sittlichen Qualität» des Menschen gesucht

werden, sondern nach V. 22. 23. in der Seligkeit und Unseligkeit.

4) V. 22—29. **Er hat aber sein Erbarmen reichlich genug erwiesen, wenn er die Gefäße des Zorns langmüthig trug, und den Gefäßen des Erbarmens aus Juden und Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit zu Theil werden ließ.**

V. 22. 23. Nachdem der Mensch in die gehörige, ehrerbietige Stellung, welche er Gott gegenüber zu behaupten hat, zurückgewiesen worden, erfolgt die eigentliche Antwort, welche darin besteht, daß Gott von seinem Rechte über die Geschöpfe nicht Gebrauch gemacht, sondern sich als Gott der Liebe erwiesen habe, zunächst an den Gefäßen des Zornes selbst*), sodann an den Gefäßen des Erbarmens; doch ist die Bestimmung über den Gehalt des von P. gebrauchten Argumentes von der Auffassung der Konstruktion abhängig, in welcher schon Orig. Inkoncinnität bemerkt: es fehlt nicht bloß zu *εἰ δέ* der Nachsatz, sondern auch zu *ἵνα γνωρίσῃ* **). Die mannichfachen gewaltsamen Strukturen, welche in älterer Zeit vorgeschlagen wurden, um das abgerissene *εἰ δέ* zu erklären, können nunmehr übergangen werden***). Die einfachste Lösung ergiebt sich durch die Annahme, daß bei *εἰ δέ*, wie so häufig in Konditionalsätzen, der leicht zu ergänzende Nachsatz *τί ἐροῦμεν, τί ἄτοπον* hinzuzudenken sei, vgl. zu Joh. 6, 62. Marc. 7, 11.

---

*) Abälard, der das Vorhergehende als Einwand des Gegners angesehen, bemerkt, der Ap. wende nun die Rede des Gegners selbst ad ipsam Dei commendationem an. In his etiam, in quibus tibi maxime crudelis videtur (Deus), eius misericordia (est) praedicanda.

**) Durch Luther's Uebers. von V. 22. wird es unmöglich, den Gedankengang des Ap. zu fassen; er hat: „derohalben, da Gott wollte Zorn erzeigen" u. s. w.

***) Nur zwei aus der neueren Zeit erwähnen wir. Benecke, Glöckl., Schrad. finden den Nachsatz in V. 30. *τί οὖν ἐροῦμεν*, aber die dort folgenden Sätze gehören in eine ganz andere Gedankenreihe; Olsh. glaubt, unter Voraussetzung eines Konstruktionsfehlers beim Ap., der Nachsatz liege in den Worten: *καὶ ἵνα γνωρίσῃ* V. 23., statt deren der Ap. hätte schreiben sollen: *οὕτω καὶ γνωρίζει*, oder *γνωρίζει καὶ τὸν πλοῦτον*; eben so wenig sieht man dann ein, warum der Vordersatz konditional beginnt, als warum im Nachsatze ein Finalsatz gebraucht ist.

Luc. 13, 9., Hartung Partikellehre II. S. 212., Heind. zu Protag. S. 521.*), und daß dann καὶ ἵνα in V. 23. an ἤνεγκεν oder an κατηρτισμένα angeschlossen wird. Das εἰ δὲ wird seit Chrys., Er. von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger so genommen, wogegen in Betreff des καὶ ἵνα viele divergirende Ansichten statt finden. Zwar haben von den Neueren die Meisten — wiewohl mit verschiedener Fassung — sich für diese Struktur entschieden; allein es erheben sich, sowohl was die Form des Satzes, als was den Sinn betrifft, wesentliche Bedenken. Da die Vertheidiger dieser Struktur im Einzelnen unter einander abweichen, so müssen wir sie einzeln aufführen. Schon Oek. läßt ἵνα von ἤνεγκεν abhängen; nach ihm soll P. dem ἤν. εἰς ἀπώλειαν gegenüber ein καὶ ἤν. εἰς σωτηρίαν gedacht haben, oder gegenüber dem ἤν. ὀργὴν ein καὶ ἤν. φιλανθρωπίαν. Für Aug. hatte der Satz eine besondere Wichtigkeit, als der Schlüssel zur Lösung der Frage, warum Gott nicht alle erwähle, nämlich, ut vasa misericordiae humiliter intelligerent, nisi illis Dei gratia non debita, sed gratuita, subveniret, id fuisse reddendum meritis suis, quod aliis in eadem massa redditum cernerent (ep. ad Paulin. 186. c. 24. Opp. T. II.). Das schwierige καί, wie auch ein anderes, sofort zu erwähnendes Hauptbedenken, blieb indeß bei dieser Fassung unberücksichtigt, und obwohl er, mit der It. einstimmig, öfter et ut citirt, so doch auch vielfach mit der Vulg. das bloße ut (s. Sabatier). Calv. nimmt an, es finde ein ὕϛερον πρότερον statt, so daß καὶ ἵνα für ἵνα καί zu nehmen sei, es seien die Zorngefäße auch in der Absicht zum Verderben bestimmt, damit die gnadenreiche Verherrlichung der Erwählten desto mehr in's Licht trete, noch ausdrücklicher bemerkt Beza, καὶ ἵνα hänge von κατηρτισμένα ab, Pisc. läßt es von ἤνεγκεν abhängen, und betrachtet dann als parallele Sätze θέλων γνωρίσαι und καὶ ἵνα γνωρίσῃ; ebenso Mey.; Win. §. 64. läßt καὶ ἵνα geradezu von ἤνεγκεν abhängen, ebenso de W. Fr. glaubt zwar, daß der Finalsatz auch mit ἤνεγκεν verbunden werden könne, zieht indeß doch, wie auch Rück., die Verbindung mit

*) Ἐὰν μὲν ἑκὼν πείθηται ꝛc. εὖ ἂν ἔχοι.

κατηρτισμένα vor. Zunächst nun entsteht das Bedenken, ob nicht der Ap. — sei es nun, daß er καί in καὶ ἵνα mit ἤνεγκεν oder κατηρτισμένα verbunden habe — diesen letzten ihm doch gewiß wichtigen Zweck mehr markirt und καὶ εἰς τοῦτο, ἵνα oder dgl. geschrieben haben würde? Was jedoch vorzüglich auffällt, ist, daß alle jene Ausleger — mit Ausnahme von Fr. und de W. — darauf nicht geachtet haben, daß hier der Hauptgedanke die große Langmuth Gottes ist, daß sich aber nicht einsehen läßt, wieso Gott aus dem Grunde die Langmuth bewiesen haben sollte, damit zugleich sein Erbarmen gegen die Erwählten mehr in's Licht trete?*) De W. gesteht zwar zu, daß ἤν. ἐν πολ. μακρ. in V. 22. den grammatischen Hauptsatz bilde, erklärt jedoch weiter: »allein voran steht θέλων κ. τ. λ., den Zweck des göttlichen Handelns bezeichnend, und dieser Zweck hat offenbar mehr Gewicht, als das Handeln mit Langmuth, welches nur ein Nebengedanke ist.« Aber soll denn der Ap. so ganz fehlerhaft schreiben, daß er grammatisch als Nebensache darstellt, was die Hauptsache ist? Diesen logischen Fehler bürden ihm jedoch sämmtliche prädestinatianische Erklärer auf. So muß man also vielmehr die Anknüpfung des καὶ ἵνα an κατηρτισμένα versuchen. Nach Rück. sagt der Ap., die Zorngefäße seien κατηρτισμένα 1) εἰς ἀπώλειαν, 2) ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ. Dabei macht er sich selbst den Einwurf: 1) κατηρτισμένα mit ἀπώλ. verbunden erhalte zwar die Bedeutung des Zurichtens, aber in Bezug auf den folgenden Zwecksatz scheine es in die von κτίζειν überzugehen; 2) es erscheine der Konstruktionswechsel nicht motivirt, P. habe entweder im ersten Gliede schreiben können: ἃ κατήρτισεν, oder im zweiten καὶ εἰς τὸ γνωρίσαι, und es glaubt Rück. nur deßhalb diese Fassung beibehalten zu müssen, weil eine bessere Verbindungsart nicht gefunden werden zu können scheine. Fr. erklärt: quid vero, si deus quamvis vellet palam facere iram et potentiam ostendere suam, magna tamen patientia sustinuit vasa irae ad interitum composita et

*) In den umgekehrten Fehler ist im anticalvinistischen Interesse Calixt gefallen, der das θέλων κ. τ. λ. übersieht und in dem Satze nur den Gedanken findet: quid si Deus tantum per accidens induravit, scil. ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ?

quidem propterea, ut manifestam faceret benignitatis suae abundantiam caris vasis, quae ad splendorem praeparasset, quos etiam invitavit nos non solum ex Judaeis, sed etiam ex gentilibus? Einiges Bedenken macht hier schon dieß, daß das simple καὶ ohne den Zusatz eines τοῦτο als erklärendes et quidem einem ganzen Finalsatze vorangeschickt seyn soll.*). Und ferner bleibt nicht auch dann das Bedenken, daß der Ap. durch das verb. fin. ἤνεγκεν die bewiesene Langmuth Gottes zum Hauptgedanken macht, während bei dieser Fassung doch eigentlich der Hauptgedanke in dem Part. κατηρτισμένα εἰς ἀπώλ. κ. τ. λ. liegen würde? Unter diesen Umständen vermögen wir nicht über uns, der neuerdings von so Vielen gebilligten grammatischen Fassung des καὶ ἵνα beizutreten, sondern müssen vielmehr ein Anakoluth annehmen, daß nämlich der Ap. im Sinne gehabt habe, auf das καὶ ἵνα γνωρίσῃ ein ἐκάλεσεν ἡμᾶς folgen zu lassen, davon aber durch den Relativsatz ἃ προητοίμασεν, an welchen sich, ähnlich wie K. 8, 30., das οὓς καὶ ἐκάλεσεν so leicht anschloß, abgekommen sei **).

So ist denn der Gedanke des Ap. dieser: So wenig hat Gott nach der bloßen Allmacht verfahren, daß er vielmehr auch an den Verhärteten noch Liebe beweist und die Gefäße der Erbarmung überschwänglich beseligt. Auch K. 11, 11 f. zeigt, daß Gottes Gericht der Verhärtung immer noch mit weisen und liebreichen Absichten verbunden ist. Wir haben nun näher zu fragen, an welche Subjekte P. bei den Zorn- und Erbar-

*) Bei Hinzufügung einzelner erklärender Worte kommt allerdings das einfache καὶ im Griechischen häufig vor, s. Longus ed. Schäfer S. 35.: πήραν ἐξηρτημένος, καὶ τὴν πήραν παλαιάν, wozu vgl. die Anm. und Citate von Schäfer S. 351., desgl. Bast zu Greg. Cor. S. 893. Anm. So sagen wir: er hat ein Weib, und ein rechtschaffenes Weib. Ein passendes Beispiel für den Gebrauch von ganzen Sätzen kann indeß auch Luc. 5, 35. abgeben: ἐλεύσονται ἡμέραι, καὶ ὅταν κ. τ. λ., wo zwar verschiedene codd. καὶ auslassen, aber die Mehrzahl es schützt. Im Lat. vgl. Sueton Nero c. 16.: formam aedificiorum Urbis novam excogitavit, et ut ante insulas et domus porticus essent, wo Wolf, Bremi das et schützen und zwar in der Bed. idque.

**) Von Camerar. ist angenommen worden, nach καὶ sei zu ergänzen τοῦτο δηλονότι ἐποίησεν ἵνα!

mungsgefäßen denke. Da die Worte ἐνδείξασθαι τὴν ὀργ. κ. γνωρ. τὸ δυν. αὐτοῦ an V. 17. erinnern, so liegt am nächsten, mit den älteren Auslegern bloß an Pharao zu denken; da indeß die Erbarmungsgefäße die durch Christum Beseligten sind, so müßte wenigstens Pharao als Beispiel oder Typus für die verhärteten Juden angesehen werden; zwar steht σκεύη ὀργῆς im Plural, aber deßhalb wird man doch nicht ausschließlich mit Grot., Koppe, Klee an die Juden denken dürfen, denn würde wohl in diesem Falle vom Ap. der Aor. gebraucht worden seyn? und noch weniger ist es zulässig, mit de W. unter den σκεύη ἐλέους im Gegensatz zu Pharao das jüd. Volk zu verstehen, an dem sich Gott verherrlichte, da die Ausdrücke zu deutlich eine Beschreibung der erlösten Christen enthalten. Man bleibe daher dabei stehen, daß der Ap. das Beispiel Pharao's im Auge hat und statt im Singular von der ganzen Gattung spricht, weil das, was von Pharao gilt, auf die ganze Gattung der ihm Gleichen Anwendung leidet. Σκεῦος kann nicht mit Calv., Grot. in der Bedeutung «Werkzeug» genommen werden, wenngleich sich zu σκεύη ὀργῆς die Parallele כְּלֵי זַעְמוֹ Jes. 13, 5. darbietet, aber die Verworfenen sind nicht Werkzeuge, durch die sich der göttliche Zorn, sondern an denen er sich äußert, daher leiden die Worte Calv.'s hier keine Anwendung: **quoniam in omnibus creaturis, quidquid est actionis, est veluti divinae virtutis ministerium.** Dazu kommt, daß das vorangegangene Gleichniß wohl auch hier noch als nachwirkend zu denken ist. Nach calvinischer Auslegung ist bei dem **vasa irae** an die **reprobi** überhaupt gedacht, diese sind **in hoc facta et formata, ut documenta sint vindictae et furoris dei**, dagegen sagt nach der **analogia fidei** im Sinne der luther. Lehre Beng.: **irae, quae sane non sine causa est, sed peccata praesupponit**, und selbst de W.: «da der Zorn Gottes gegen die Sünde gerichtet ist, so wird hier, obschon nur dunkel, eine Schuld von Seiten der Menschen vorausgesetzt.» So sind also **vasa irae** diejenigen, auf welche sich der Zorn Gottes bezieht, welche ihn verdienen. Bei κατηρτισμένα ist nach calvinischer Fassung Gott als thätiges Subjekt zu denken, diese grammatische Fassung des Partic. führt indeß noch nicht

nothwendig auf den Sinn der calvinischen Dogmatik, es kann auch, wie z. B. Chr. Schmid annimmt, Gott διατακτικῶς, aber nicht ἐνεργητικῶς als Urheber der ἀπώλεια gedacht seyn, in welchem Sinne wohl auch Jud. 4. οἱ προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα zu nehmen ist. Wie indeß auch Rück. anerkennt, so steht nichts entgegen, das Part. pf. pass. als adj. verb. zu nehmen: «bereit, fertig», vgl. Luc. 6, 40. 1 Petr. 1, 8. Offenb. 21, 8. 2 Kor. 10, 10. und auch Gal. 2, 11. Bedenklich gegen die calvinische Fassung muß doch schon das bei κατηρτισμένα fehlende πρό machen, welches das auf der andern Seite stehende προητοίμασεν hat. Warum wird die Bereitung zum Zorn nicht ebenfalls als ewig bezeichnet? Sodann hat der Gedanke — wie Olsh. bemerkt — nicht bloß etwas Unpassendes, sondern geradezu Widersprechendes: «Gott trägt mit vieler Langmuth, was er selbst bereitet hat» *), und de W. hat nichts weiter darauf zu antworten, als: «Allerdings findet hier die Vermischung zweier verschiedener Ansichtsweisen, der sittlichen und absoluten statt.» Rück. aber (vgl. auch Fr.) meint, der Endzweck der Besserung sei nicht nothwendig mit dem Begriff der μακροθυμία verbunden, es könne dabei auch bloß an die Aufschiebung der Strafzeit gedacht seyn. Da in dem Worte selbst nur die Aufschiebung liegt (vgl. den Gebrauch desselben Luc. 18, 7., wo es bloß zaudern heißt), so ist dieses an sich nicht unmöglich. Wohl aber muß man erstens zugeben, daß doch im N. T. die herrschende Idee der μακροθυμία das Warten auf die Besserung ist, wie dieses auch Röm. 2, 4. und 2 Petr. 3, 15. bestimmt ausspricht, zweitens auch anerkennen, daß, wenn die Verbindung des καὶ ἵνα mit κατηρτισμένα nicht haltbar ist, wenn vielmehr das erwähnte Anakoluth statt findet, das, was der Ap. von dem Verhalten Gottes gegen die Zorngefäße sagt, zu dem, was von dem Verhalten gegen die Erbarmungsgefäße gesagt wird, im Verhältnisse der Steigerung stehen muß, daß das Erstere Beweis einer geringeren, das Letztere der Beweis einer

*) Beng.: haec longanimitas voluntatem demonstrandae irae, humanitus loquendo, praecedit, nec eam demum sequitur, quare ἤνεγκεν interpretandum tulerat. Quo ipso validissime refutatur illud, quis restitit?

größeren Liebe ist. Darum ist die vorher von Olsh. angegebene Instanz anzuerkennen. — Das πρό in προητοίμασεν kann nicht anders gefaßt werden, als in den compp. K. 8, 29., wofür auch der Vergleich von Eph. 2, 10. Matth. 25, 34. Weish. 9, 8. spricht; daß das Wort nicht bloß die faktische Verwirklichung, sondern auch die Verwirklichung im Gedanken, also die Bestimmung ausdrückt, zeigt Eph. 2, 10., woselbst von Harleß noch auf Gen. 23, 14. (l. 24, 14.) in den LXX. verwiesen wird. Allerdings ist aber bestimmen nicht als Bed., sondern nur als Sinn des Wortes zu fassen.

V. 24—29. Der Ap. nähert sich wieder seinem specielleren Thema. Die Masse des Volkes Israel wird zwar ausgeschlossen, und an deren Stelle werden die Heiden berufen, aber doch nicht dem prophetischen Worte zuwider, sondern vielmehr mit demselben in Einklang. Die Aufnahme der Heiden spricht das Prophetenwort V. 25. 26. aus, den Ausschluß Israels als Masse und die Errettung eines heiligen Stammes V. 28. 29. Liegt das dem historischen Zusammenhange nach in den Prophetenstellen, was der Ap. daraus beweist? Am wenigsten läßt sich dieß bei den Citaten aus Hoseas (Hos. 2, 25. und 2, 1.) sagen, denn dort ist unleugbar von der Wiederannahme des abgefallenen Reiches Israel und nicht von den Heiden die Rede; eher läßt sich bei den Citaten aus Jesaias die Richtigkeit der Anwendung vertheidigen. Zwar sind die Gerichte, von denen der Prophet spricht, andere als die, auf welche der Ap. hinweist, nämlich in Jes. 10, 22. 23. der Einfall der Assyrer, in 1, 9. vermuthlich der Einfall der Israeliten mit den Syrern, mithin ist auch der Ueberrest ein Ueberrest aus Kriegsdrangsal, aber die Propheten schließen ja ihre Drohungen in der Regel mit der Aussicht in das nahe erwartete Messiasreich, und sprechen aus, daß nur das durch Drangsale geläuterte Israel an demselben Theil nehmen solle, doch wird man hiemit nicht weiter geführt, als auf die Berechtigung des Ap., das prophetische Wort κατὰ διάνοιαν auf das vorliegende Verhältniß anzuwenden. Dasselbe gilt dann aber auch von den Stellen aus Hoseas, vgl. die Worte des Petrus 1 Petr. 1, 10. Somit gehören diese Anführungen in diejenige

Klasse von Citaten aus dem A. T., von denen ich ausführlicher in der 1. Beil. meines Komm. zum Br. an die Hebr. S. 18. 2. A. gesprochen habe *). In Betreff der Lesart ist zu bemerken, daß ἐν δικαιοσύνῃ· ὅτι λόγον συντετμημένον in A B 23* 47* 67*, dem Syr., Kopt. u. A. fehlt, und nach diesen Autoritäten auch bei Lachm. Nun könnte man zwar mit Grot. glauben, es habe ein Interpolator das paulin. Citat aus den LXX. vervollständigen wollen, allein mit größerer Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, die Abschreiber seien von συντέμνων gleich zu συντετμημένον hinübergeeilt; auf diese Weise ist doch auch die Lesart des Aeth. und Theodoret entstanden: λόγον γὰρ συντετμημένον κ. τ. λ., wo also συντετμ. an das zweite statt an das erste λόγον anknüpft. Fr. giebt auch noch die Vermuthung, man habe beide Citate zu verbinden gesucht.

In V. 24. ist οὓς nicht const. ad sens. mit σκεύη (Luth., auch noch Win. S. 482. 4. A.), indem dann ἡμᾶς zu lose nachfolgen würde, sondern — was auch dem Sinne ganz angemessen — als Präd. mit ἡμᾶς zu verbinden «als welche, in welcher Qualität.» — Das Fem. in dem ersten Citate aus Hos. in V. 25. hat darin seinen Grund, daß der Prophet das israelitische Reich durch seine Tochter hatte symbolisch darstellen müssen. Οὐ, mit λαός verbunden, verwandelt nicht bloß Adjektiven und Participien, sondern auch Substantiven in den entgegengesetzten Begriff, so auch 10, 19., Win. Anm. zu §. 59, 1. Das ἐν τ. τόπῳ οὗ in Hos. 1, 10. bezieht sich beim Propheten entweder auf Palästina, oder es dient nur dazu, die Umwandlung der Gesinnung Gottes desto stärker hervorzuheben; P. dagegen hat vielleicht den Sinn hineingelegt, welchen Zeph. 2, 9. ausdrückt, daß sie in ihren Heidenlanden Annahme finden sollen (Beng.) **). —

*) Auch die Rabbinen mit ihrer Formel דִּכְתִיב הַיְינוּ „das ist, was geschrieben steht", wollen häufig damit nichts weiter, als „eine Uebereinstimmung der biblischen Lehre mit einem Ausspruche eines Weisen, oder eine Vergleichung verwandter Ereignisse bezeichnen", Döpke Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller S. 159. Auf der Spitze erscheint dieses Citationsprincip, wo die Bibelstellen unmittelbar in die eigene Rede verwebt werden, s. zu 10, 13.

**) Mey. wendet ein: „ward denn in Griechenland, Italien u. s. w.

Κράζει in V. 27. drückt die Zuversichtlichkeit, den Muth aus Joh. 7, 28. 37. 12, 44. 1, 15. Apg. 23, 6. Auch bei den Rabbinen kommt vor הַנָּבִיא צָוַח. *Ὑπέρ* nicht mit Vulg., Luth. «für», sondern im Sinne von *περί* wie 2 Kor. 7, 4. Phil. 1, 7. Die Stelle aus Jes. 10, 22. 23. lautet nach dem Grundtexte: «Verderben ist beschlossen, überfluthend mit (strafender) Gerechtigkeit, denn Verderben und (strafendes) Gericht übt der Herr.» In der Uebers. der LXX., welcher P. folgt, ist das Part. *συντελ.* *κ.* *συντ.* im Sinne des verb. fin. gesetzt (s. zu 5, 11.) und *ὁ κύριος* ist Subj. *Λόγος* wurde von Beza, Calv., Koppe in der Bed. von *πρᾶγμα* genommen mit Berufung auf Jes. 28, 22., wo dieselben hebr. Wörter wie כָּלָה וְנֶחֱרָצָה, *συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα*, doch kann diese St. noch nicht entscheiden, vielmehr bleibt man, da P. sonst nirgend diesen ungriechischen Gebrauch des Wortes hat, da er auch nicht einmal in den andern neutestamentl. Stellen, wo man ihn gefunden hat, überall gesichert ist (Bretschn. hat im Lex. 3. A. für folgende Stellen diese Bed. angenommen Luc. 1, 4. Apg. 10, 36. Marc. 1, 45. 2, 2.), da endlich die gewöhnliche Bed. hier ganz passend ist, mit größerer Sicherheit bei der Bed.: «göttlicher Ausspruch, Rathschluß» stehen. *Συντέμνων* wird von der Vulg. und Erasm. undeutlich abbrevians übersetzt, damit verbinden Calv., a Lap. u. A. den Sinn: verbum i. e. rem puta numerum fidelium ex Israel brevem i. e. exiguum conficiet; Andere glauben sich dadurch, daß das Wort in den LXX. (Jes. 28, 22. Dan. 9, 24. 26.) dem נֶחֱרָצָה entspricht, zu der Annahme berechtigt, die Bed. «beschließen» anzunehmen. Beiden Erklärungen läßt sich Mehreres entgegensetzen. Da *συντέμνω* im klassischen Sprachgebrauch so häufig sowohl in Bezug auf die Rede, als in Bezug auf Sachen «zusammenziehen», daher «beschleunigen» heißt, und dieser Sinn hier besonders passend ist, so bleibt man wohl am besten bei dieser Bed. stehen, wenngleich sich danach das *λόγον συντετμημένον* nur mit einiger Härte erklären läßt. Der Ge-

---

gesagt: ihr seid nicht mein Volk." Zu Israel nicht, aber wohl zu den Heiden.

danke, daß die Strafgerichte Gottes dem Sünder schnell über den Hals kommen, ist im A. T. so häufig, daß man schon deßhalb zu der Annahme geneigt wird, die LXX. und nach ihnen P. haben ihn hier vorausgesetzt (Jer. 18, 7. 9. Zeph. 1, 18. Jes. 13, 6. Joel 1, 15. Offenb. 1, 1.). *Δικαιοσύνη* will Fr. hier, von allen übrigen Auslegern abweichend, von der Glaubensgerechtigkeit verstehen, die nur wenigen Israeliten bestimmt sei; es lag ja aber auch dem Ap. der Gedanke so nahe, daß das Strafgericht Gottes mit Gerechtigkeit werde vollführt werden. Vgl. über das Citat die eingehende Abhandl. von v. Cölln in Keil und Tzschirner Analekten Th. 3. — Zu V. 29. behauptet Mey., die prophetischen Worte dienten dem Ap. nur zum Substrat seines eigenen Gedankens, weßhalb hinter *καί* ein Komma zu setzen sei; aber der von ihm angegebene Grund, daß bei der Anführung V. 24. kein *καθώς* gebraucht sei, ist nicht beweisend, im Gegentheil ist zu sagen, daß doch der Ap. bei dieser Anführung aus Jes. 1, 9. vorzüglich die Prophezeihung eines heiligen *σπέρμα* im Auge hat, welches nach den Läuterungsepochen übrig bleiben soll, und daß, wollte man die Worte als seine eigene Rede ansehen, das Gewicht nicht sowohl auf die Verheißung, sondern auf die Drohung in diesem Ausspruche fallen würde. Das *πρό* in *προείρηκα* wird von Calv., Grot. und vielen Andern örtlich genommen, wie *προγράφω* Eph. 3, 3., weil diese zweite St. des Proph. vor der zuerst angeführten steht, aber zu Gunsten der Bed. «weissagen» dürfte geltend zu machen seyn, daß es dem Ap. darauf ankam, das Moment der Weissagung hier hervorzuheben. *Ὁμοιοῦσθαι ὡς* ist eine Konstruktion, bei welcher sich zwei Begriffe «werden wie», und «jemandem gleich werden» verschmelzen, wie im Hebr. נִמְשַׁל כְּ Ps. 49, 13. 21., vgl. Marc. 4, 30.

Bei diesem Abschnitte sollte, wie die meisten neueren Interpreten erkennen, ein neues Kap. beginnen, Limborch sieht sogar in diesem Abschnitte eine Wiederaufnahme von K. 3. 4. 5. —; über den Lehrgehalt der folgenden Entwickelungen sind aber die Ausleger verschiedener Ansicht. Nach der Ansicht von Chrys., an welche sich die Lutheraner in der Hauptsache anschließen, folgt erst hier die eigentliche Lösung der im Vorhergehenden aufgestellten

Schwierigkeiten. Chrys. bemerkt zu V. 32.: αὕτη ἡ σαφεςάτη τοῦ χωρίου παντὸς λύσις. Mel.: hic expresse probat causam reprobationis, quia scilicet nolint credere evangelio. Auch die calvinische Exegese leugnet nicht, daß hier Ursachen der Verwerfung Israels angegeben werden, aber sie behauptet, es seien dieses nur die causae humano captui comprehensibiles. Faciunt autem perperam, setzt Calv. hinzu, ac ordinem invertunt, qui has causas statuere et erigere conantur supra arcanam dei praedestinationem, quam pro suprema causa habendam prius docuit. Auf dieselbe Ansicht kommen auch Neuere, wie Rück., Kölln., Fr. zurück. Freilich findet dann auch der letztere, daß die ganze Lehre von K. 9—11. drei Sätze begründe, die unter sich selbst in schreiendem Widerspruche stünden. Zu 11, 32., wo dieser Ausleger den ganzen Zusammenhang überblickt, sagt er nämlich: K. 9, 1—29. zeige der Ap., deum pro arbitrio iis Israelitis summam felicitatem destinasse, quibus bene cupivisset, caeteros indurasse, ne per fidem salutem Messianam consequerentur; K. 9, 30—10, 21. werde bewiesen, populum Israeliticum idcirco felicitatem Messianam non adeptum esse, quod quam fidem Christo adjicere potuisset, habere noluisset; K. 11, 1—32. werde aber ausgesprochen, Gott habe den großen Theil der Juden nur ad tempus verhärtet, zu einem bestimmten Zweck, ut eorum contumacia ethnicorum pervicaciam sanaret, worauf die Versicherung folgt, hoc loco Paulum non modo non cohaerentia inter se dixisse, sed etiam maxime contraria, certum est. Nam secunda sententia primae repugnat, tertia primam et secundam tollit. Und nicht nur dieß, auch innerhalb dieser verschiedenen Absätze soll der Ap. von einem Standpunkt auf den andern abirren; so wird zu 11, 11. S. 462. die Verwirrung des Ap. angeklagt, der so eben V. 7—10. den Unglauben der Juden aus Verhärtung Gottes abgeleitet und nun doch wieder von Sünde der Juden spreche. Stünde es mit P. als Dogmatiker wirklich so schlimm, dann dürfte freilich die christliche Dogmatik sich nicht ferner auf die Schriften dieses Ap. berufen. Auch von Kölln. (über die Erwählungslehre des P. S. 367 f.) wird anerkannt, daß

K. 9, 30—10, 21. und K. 11, 32. gegen die calvinische Prädestinationslehre sprechen, allein auch er meint, daß P. bald nach einander zwei verschiedene Prädestinationslehren vorgetragen, die strengere, nach welcher ein Theil der Menschen verworfen ist, und eine mildere, nach welcher — obwohl ebenfalls ohne alle ihre Mitwirkung — alle selig werden. Wie viel richtiger sagt schon de W. in der Einl. zu K. 9. (auch Mey. im Anhange zu K. 9.): «Sie (Reiche, Kölln.) bedenken nicht, daß der Ap. eben so gut, als wir alle, an die beiden einander aufzuheben scheinenden Ansichten von der göttlichen Machtvollkommenheit und der menschlichen Freiheit gebunden und somit genöthigt ist, das eine- und anderemal einseitig zu seyn.» — Nach unserer Auslegung von K. 9, 1—29. haben wir vielmehr als den Lehrgehalt anzugeben: Gott hat das Recht, ohne Rücksicht auf menschliche Ansprüche in das messianische Reich aufzunehmen, als den Inhalt von K. 9, 30—10, 21.: wenn Israel nicht aufgenommen wurde, so liegt die Schuld darin, daß sie sich nicht in den von Gott verordneten Weg fügen wollten, von K. 11.: die Verhärtung, welche Gott in Folge dessen bei Israel eintreten ließ, dient jedoch ebenfalls zum Besten, sie hat nämlich die Aufnahme der Heiden gefördert, und schließlich wird auch die Masse der Juden Aufnahme in's Gottesreich erlangen.

5) V. 30—33. So liegt also der Grund der Ausschließung Israels lediglich in seinem Unglauben.

V. 30. 31. Eine unrichtige Ansicht von dem Zusammenhange dieser Verse mit den folgenden ist zuerst von Heum. aufgestellt, und dann auch von Flatt, Olsh. angenommen worden; nach dieser Ansicht nämlich soll sich die Frage bis *ἔφθασε* erstrecken und *ὅτι* mit *τί οὖν ἐροῦμεν* verbunden werden. Dagegen hat Rück. mit Recht 1) behauptet, daß P. unmöglich fragen kann, was man dazu sage, daß etwas statt finde, was er doch im Bisherigen noch nicht ausgedrückt hat, 2) daß er keine Antwort auf die Frage geben würde, sondern durch *διὰ τί* V. 32. nach dem Grunde dessen fragen, worüber zuvor ein Urtheil gefordert worden wäre, endlich 3) daß, wie auch Mey. bemerkt, die Antwort V. 32. nur die eine Hälfte der Frage, welche die Juden betrifft, die auf die Heiden be-

zügliche andere aber gar nicht in's Auge faßt. — Ἔθνη soll nach Fr., Mey. nicht der Gattungsbegriff, die Heiden seyn, sondern, weil nur einige Heiden (V. 24.) sich bekehrten, partitiv genommen werden (vgl. zu 2, 14.); allein, da hier die Völker als solche einander gegenüber gestellt werden, so ist die Annahme als unrichtig anzusehen, durch das mit dem Art. angeschlossene Bestimmungswort wird überdieß auch das Subst. bestimmt. Sie werden als unbekümmert um die Gerechtigkeit dargestellt, wie auch Eph. 4, 18. 5, 8., sie leben in der Gegenwart ohne Gott, für die Zukunft ohne Hoffnung 1 Theff. 4, 5. 13. Eph. 2, 12., wie auch Göthe in seiner Schrift über Winkelmann sagt, das Charakteristische des heidnischen Lebens sei das Leben in der Gegenwart. Israel dagegen hat einen ζῆλος θεοῦ K. 10, 2., die Religion ist in einem höheren Sinne als bei den heidnischen Völkern das Konstituirende ihres Volkscharakters. Das δέ nach δικαιοσύνην ist exeregetisch, s. Win. §. 57, 4. Die Art, wie der 31. V. dem 30. gegenübergestellt ist, könnte nun zunächst glauben lassen, daß νόμος bloß zur Umschreibung diene (so Manche zu 3, 27.), via iustitiae (Grot., Limb.). Da es indeß auch an solchen Stellen die Bed. «verpflichtende Norm» nicht verliert, und diese in diesen Zusammenhang nicht passen würde, da ferner auch der Besitz des νόμος das Unterscheidende Israels von den Heiden ist, so leitet dieses darauf, νόμος vom mosaischen Gesetz zu fassen. Von vornherein unzulässig ist dann die unlogische Figur der Hypallage, nach welcher δικαιοσύνην νόμου für νόμον δικαιοσύνης gesetzt wäre, welche von Calv., Beza, Pisc., Beng. angenommen wurde. Zunächst bietet sich die Vermuthung dar, daß auch hier der paulinische Gedanke ausgedrückt sei, daß aus dem Gesetz die δικαιοσύνη nicht komme (10, 5. Gal. 3, 21.); «nach dem Gesetz der Gerechtigkeit trachten» könnte man dann geneigt seyn, in dem Sinne zu nehmen «nach der Erfüllung dieses Gesetzes trachten», so daß οὐκ ἔφθασεν εἰς ν. δ. hieße: «sie waren nicht vermögend, das Gesetz zu erfüllen», so Zwingl., de W., aber diese Erkl. drängt doch den Worten auf, was eigentlich nicht darin liegt. Etwas erträglicher wird sie, wenn man das zweite νόμον δικ. auf die neutestamentl. Gesetzgebung bezieht, wie Rück., Köllн.; näher liegt es jedoch, διώκειν

hier, wie V. 30., von dem Trachten nach etwas zu nehmen, was man noch nicht hat, und alsdann wird man — wie sich Mey. ausdrückt — beide Male *νόμον δικ.* von einem idealen vorgestellten Gesetz oder einer Norm, durch welche man Gerechtigkeit erlangen kann, zu verstehen haben, so Cal., Crell, Fr. *Φθάνω* hat in der späteren Gräcität seine ursprüngliche Bedeutung des Zuvorkommens verloren, und entspricht unserm Gelangen, worin das Moment der Ueberwindung von Schwierigkeiten liegt, vgl. die Stellen bei Bretschn. Wichtige Zeugen lassen *δικαιοσύνης* bei *εἰς νόμον δικ.* aus, **A B D E F** mit dem Obelus **G** 47. 67**, Kopt., It. und mehrere Väter; nach den äußeren Autoritäten müßte es allerdings getilgt werden (Lachm.), in welchem Falle indeß der Satz sinnlos würde; gewiß ist es daher nur durch Nachlässigkeit der Abschreiber hinweggefallen, wie denn auch codd. 17. 61. *εἰς νόμον δικ.* auslassen.

V. 32. 33. *Ὡς* ebenso wie bei den Partic. gebraucht, um die Sache in das Gebiet der subjekt. Vorstellung zu verlegen, es dient dann dazu, auszudrücken, daß sie die erforderlichen *ἔργα νόμου* nicht besaßen (Win. 4. A. S. 559.; es wäre auch Philem. V. 14. zu berücksichtigen gewesen). Uebrigens ist an der ältern Erkl. des *ὡς* als **Caph veritatis** nur dieß unrichtig, wenn dasselbe als Pleonasmus oder als bloße Verstärkungspartikel angesehen wurde, faßt man es dagegen rationell, wie es von Ewald (Krit. Gramm. S. 614.) *) erklärt worden, daß es nämlich dazu dient, den einzelnen konkreten Fall mit seiner Idee zu vergleichen, so ist gegen den Ausdruck nichts einzuwenden, und auch hier könnte es nach jenem Sprachgebrauch erklärt werden, wie das *ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ* 2 Kor. 2, 17., dann wäre der Sinn: «wie es geschieht, wenn man *ἐξ ἔργων ν.* die Gerechtigkeit sucht.» Daß jedoch *νόμου* in den Text gehöre, muß nach den äußeren Zeugnissen bezweifelt werden, indem es bei **A B F G** und in mehreren andern Autoritäten fehlt, daher auch von

---

*) Hr. Dr. Gesenius hat seine Ansicht über das **Caph veritatis** ganz geändert und erklärt die betreffenden Stellen des A. T. nunmehr ganz anders, s. Allg. Litt. Zeit. 1841. Nr. 41. S. 324.

Lachm., Fr., Rück. aufgegeben worden: letzterer bemerkt, daß zur Weglassung des Gen., wenn er dastand, nichts aufforderte, Fr. beruft sich darauf, daß auch Röm. 4, 2. die Glossatoren *νόμου* hinzugefügt, wo P. bloß *ἔργα* geschrieben, Erasm. bemerkt zur Rechtfertigung der Vulg., die es ebenfalls ausläßt (nicht so die It.): **additum est, ut intelligas de operibus fide et veritate vacuis.** Indeß die äußeren Zeugnisse haben doch nicht Allgemeinheit genug, und es konnte wohl auch dieß zur Weglassung Veranlassung geben, daß alsdann der Gegensatz von *ἐκ πίςεως* und *ἐξ ἔργων* noch nachdrücklicher wird. Viele äußere Zeugnisse **A B D* F G**, Kopt., It., Vulg. u. s. w. entscheiden auch für die Weglassung des *γάρ*, in welchem Falle alsdann *ὅτι* bis *νόμου* mit Ergänzung von *ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης* als Vordersatz genommen, *προςέκοψαν κ. τ. λ.* als Nachsatz angesehen werden muß. Zwar hat diese Auffassung Härte, auch kommt dabei nicht eine reine Antwort auf die Frage *διὰ τί* heraus, dennoch wird man hier den äußeren Zeugnissen sich zu fügen geneigt seyn, da sich nicht wohl ein Grund angeben läßt, warum *γάρ* ausgeworfen seyn sollte. Denn daß die Abschreiber, wie Fr. meint, die Struktur mißverstanden und *προςέκοψαν* für abhängig von *ὅτι* — *ἔργων* angesehen hätten, ist doch, da diese Verbindung nicht leicht verständlich, gar nicht wahrscheinlich. — Das Citat, dessen sich der Ap. bedient, ist eine Zusammenschmelzung von Jes. 28, 16. und 8, 14. Die Verschmelzung beider Citate, welche auch bei den Rabbinen Analogieen hat (Surenh. *βιβλ. καταλλ.* **de modis alleg. V. T.** S. 43 ff., Döpke Hermeneutik der neutestamentl. Schriftst. S. 77.), wird dadurch herbeigeführt, daß der Ap. zu gleicher Zeit die von Gott dem Messias gegebene Bedeutung und die Verschmähung desselben von dem Volke hervorheben will; daß, wie Reiche will, auch 1 Petr. 2, 6. die Stelle Jes. 28, 16. mit Ps. 118, 22. verschmolzen sei, ist nicht richtig, vielmehr hat dort der Ap. nur das alttestamentl. Citat in gedrängter Weise wiedergegeben. Auf welches Subjekt dem historischen Zusammenhange nach Jes. 28, 16. sich beziehe, ist in neuester Zeit streitig, indem Gesen., Hendewerk u. A. eine Beziehung auf den jungen hoffnungsvollen Hiskias annehmen, Reiche, Hitzig, Fr. den

Stein als Bezeichnung der Theokratie selbst ansehen (an Zion gründe ich mir Jes. 14, 32.), Michaelis unter dem Steine die dem David gegebene Verheißung versteht. Erst in neuester Zeit ist man auf die Hülfsquelle für die Erkl. der älteren Propheten aufmerksam geworden, welche in den späteren liegt; es sollte nun auch für diese St. ein späterer Prophet, nämlich Sacharja, zu Hülfe genommen werden, bei welchem K. 3, 9. der Stein, auf welchen die sieben Augen Gottes gerichtet sind, und den Gott gravirt und zum Grundsteine gelegt hat, die ideale Theokratie ist; bei dieser Fassung hat man dann nicht nöthig — was auch sprachlich noch nicht gerechtfertigt worden — mit Hitzig das בְּ in בְּצִיּוֹן auf die vorher erwähnte Weise zu übersetzen. Die ideale Theokratie ist in Zion gegründet, insofern in Zion der Keim liegt, aus dem sie sich entwickelt, oder man denke sich diese Begründung als im göttlichen Rathschluß vor sich gehend; so ist mithin diese St. messianisch, wenngleich sie nicht auf das Subjekt des Messias geht. Dagegen enthält Jes. 8, 14. dem historischen Zusammenhange nach kein messianisches Element, der Ausspruch ist an diejenigen im Reich Juda gerichtet, die in Gefahr waren, bei dem Heranzuge von Israel und Syrien sich zum Kleinglauben verleiten zu lassen; denen, die ihm die Ehre geben, erbietet sich Gott zum Zufluchtsort, seinen Widersachern in beiden Reichen wird er zum Stein des Anstoßes seyn, d. h. sie werden seine Strafe fühlen. Schon die Verschmelzung beider Stellen dürfte darauf führen, daß der Ap. nicht sowohl eine Weissagung anführen will, sondern die Worte als Substrat für seine eigene vorher ausgesprochene Idee gebraucht, vgl. erste Beil. zu meinem Komm. zum Br. an die Hebr. 2. A. S. 22 ff. *Προςκόπτειν τινί* mit dem Dat. der Hinsicht oder mit *πρός τινα* drückt entweder aus, daß dem, an welchen man anstößt, Schmerz zugefügt wird, und wird daher z. B. bei Polyb. historr. V. 49, 5. mit *λυπεῖν τινα* vertauscht, in eben diesem Sinne Jes. 3, 5. in den LXX., oder es bezeichnet bei den Griechen den Schmerz oder Aerger, den das anstoßende Subjekt empfindet (s. die Stellen bei Wahl). Im hebr. und neutestamentl. Sprachgebrauch herrscht die Bed, welche auch *πταίειν* bei den Klassikern hat (Polyb. historr. I.

Gott, «« der Schöpfer der Glaubensgerechtigkeit »», zu dem Menschen sprechen: « Suche das Gesetzeswort nicht in den fernsten Fernen, Christus ist Fleisch geworden, und durch den Glauben an ihn ist nun das Gesetz dein inneres Eigenthum geworden, ist dir nahe. »» Gesetzt, es wäre gegen diese Deduktion sonst nichts zu sagen, so ist damit doch noch nicht bewiesen, was bewiesen werden sollte, daß die mosaischen Worte dem historischen Sinne nach den paulinischen Gedanken mit in sich schließen, es kommt dazu, daß der Gedanke sich auch nicht einmal streng mit den von P. angeführten Worten verbinden läßt, namentlich widerstrebt das *ἐν τῷ ςόματί σου*, überdieß scheint Olsh. hier auf eine unzulässige Weise die Glaubens- und Lebensgerechtigkeit vermischt zu haben, denn er begründet den Zusammenhang des paulinischen dictum mit dem mosaischen nur im Hinblick auf die letztere, während bei P. nur von der ersteren die Rede ist, welche vermittelst der historisch geschehenen Erlösung gerecht macht, vgl. *ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (V. 9.) *). Die neuesten Interpreten sehen es so an, als ob P. bei Moses nicht nur eine Beziehung auf die Glaubensgerechtigkeit überhaupt, sondern sogar eine Andeutung der speciellen Beziehung auf Christus V. 6. 7. gefunden hätte. Mey.: « Der gefundene, orakulöse Geheimsinn einer alttestamentlichen Stelle, wie oft ist er das gerade Gegentheil des eigentlichen Sinnes! » Daß der Ap. nicht berechtigterweise in den Worten des Moses eine Beziehung auf die Glaubens-

*) Außerdem ist auch etwas Fremdes eingemischt, wenn Olsh. S. 362. und 364. von dem „ewigen, in jedem Menschen schlummernden" Worte redet, welches die Predigt nur von außen wecke; denn P. hat doch eben hier nicht die Empfänglichkeit des Menschen im Auge, sondern den objektiven Faktor der *δικ.*, nämlich das *ῥῆμα τῆς πίςεως, ὃ κηρύσσομεν*. Aehnlich spricht Orig., der in V. 6—8. ein Zeugniß von der Allgegenwart Christi des Lebenswortes sieht, von der *δύναμις*, possibilitas, vermöge deren Christus adest ubique, et medius est etiam eorum qui ignorant eum, und von der *ἐνέργεια*, nach welcher er unter denen sei, bei denen sich Matth. 18, 20. erfüllt. Und Thomas Aq. sagt ganz wie Olsh.: nec est inconveniens, si quod Moses dixit de mandato legis, hoc ap. attribuit Christo, quia Christus est verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata.

gerechtigkeit finden konnte, hat sich uns ergeben*); daß er mysteriöserweise bei Moses seinen eigenen Gedanken ausgedrückt gefunden habe, ist aus folgenden Gründen nicht wahrscheinlich. Die Rabbinen verschiedener Zeiten haben sich in Behandlung des alttestamentl. Textes allerdings viele Willkürlichkeiten erlaubt, doch fragt es sich noch, ob sie so weit gegangen sind, auf alttestamentl. Stellen eine Argumentation zu gründen, bei denen sie erst willkürlich Worte weglassen und verändern mußten, um sie zur Argumentation brauchen zu können. Zwar führt Surenh. im *Βίβλ. καταλλ.* S. 67. Stellen an, die zeigen sollen, **quomodo veteres Hebraeorum theologi ad sensum allegoricum ex sacris paginis eliciendum interdum vocabula vocabulis substituerint**; aber sowohl diese Beispiele, als die von Döpke (Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller S. 72. und 184.) angeführten sind noch nicht entscheidend**). Sollte sich indeß auch hie und da ein solches

*) Allenfalls würde sich eine solche Berechtigung dann behaupten lassen, wenn man urgiren dürfte, daß doch die vollkommene Gottesliebe oder die Herzensbeschneidung dem Volke erst in der Zukunft bei seiner Bekehrung und Sammlung verheißen werde 5 Mos. 30, 5. 6. 10.; nun ließe sich V. 11—14. damit so in Zusammenhang bringen: denn das Gebot der Gottesliebe liegt tief im Menschen begründet und kann ausgeübt werden (V. 14. „daß du es thuest"), die neutestamentl. Oekonomie aber bringt die Erfüllung. Allein V. 15—17. zeigt doch, daß die Möglichkeit der Erfüllung nicht bloß als eine zukünftig zu realisirende dargestellt wird, darum müssen wir den Nexus zwischen V. 11 ff. mit dem Vorhergehenden vielmehr so denken: Nachdem das Gebot Gottes offenbart ist, läßt es sich auch erfüllen. Freilich möchte hiegegen mit Calv. eingewendet werden: **si de sola lege sermo esset, frivolum fuisset argumentum, quum nihilo sit factu facilior lex dei ante oculos posita, quam si procul abesset**; indeß bei aller Richtigkeit dieser Bemerkung in einer gewissen Beziehung, ist sie doch insofern nicht richtig, als das allernächste Erforderniß zum Gutseyn ist, daß man das Gute kennt. Allein, wenn auch der angeführten Auffassung der mosaischen Worte sonst nichts entgegenstände, so müßte immer zugegeben werden, daß wenigstens P. nicht diesen Sinn damit verbunden hat. Er hat nämlich bei Anführung von V. 14. gerade das *ποιεῖν αὐτό* weggelassen und auch das *καὶ ἐν ταῖς χερσί σου*, welches die LXX. eigenmächtig hinzugefügt hatten.

**) Wenn in der von Surenh. aus Chagiga fol. 27. angeführten St. das רַקָּתֵךְ aus Cant. cant. c. 6, 7. durch רֵקָנִין שֶׁבָּךְ vertauscht wird, so wird nur der sinnbildliche Ausdruck mit dem vertauscht, was er

Beispiel bei den Rabbinen finden, so glauben wir doch, daß P., der ja auch sonst nicht zu allen den geschmacklosen und grob willkürlichen Deutungen derselben herabgesunken ist, sich dessen nicht schuldig gemacht haben würde, einen alttestamentl. Ausspruch sich erst so zurecht zu machen, wie es hier geschehen ist, um sich alsdann auf ihn als auf Weissagung zu berufen. Er hat nämlich 1) aus den Fragen bei Mos. V. 12. 13. die Angabe des Zwecks hinweggelassen, warum man nicht in den Himmel zu steigen oder über das Meer zu gehen nöthig habe, 2) abweichend vom hebr. und griech. Text anstatt *τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* das *εἰς τὴν ἄβυσσον* gesetzt, 3) in V. 14. das *καὶ ἐν ταῖς χερσί σου* der LXX. und das wichtige *ποιεῖν αὐτό* weggelassen, welches seinem Zwecke zuwider gewesen wäre. Unter diesen Umständen hat es gewiß mehr Wahrscheinlichkeit, daß die mosaischen Worte nur als Substrat seiner eigenen Gedanken gewählt sind, wie auch gleich nachher V. 13. 18., und zwar erklärt es sich auch, warum er gerade hier so verfährt, weil er nämlich andeuten will, daß, was Moses von dem Glück sagt, das Gesetz nahe zu haben, sich in noch viel höherem Sinne von dem Glaubensworte sagen lasse. (Vgl. Beil. I. zu m. Komm. z. Br. an die Hebr. 2. A. S. 21.). Es kommt dazu, daß sich alsdann um so eher erklären läßt, warum der Ap. nicht parallel mit V. 5. geschrieben *περὶ δὲ τῆς ἐκ πίςεως δικ. οὕτω λέγει*, sondern sofort die *δικ.* selbst redend einführt, warum er überhaupt hier so wenig als V. 13. 18. citirt. Schon Vatabl. sagt: **Mosen non citat, quia sensum Mosis non sequitur,**

---

voraussetzlich bedeutet. Wenn in Berachoth fol. 11. bei Anführung von Jes. 45, 7. הַכֹּל statt רָע gesetzt wird, so geschieht dieses nur, um die Schrift nichts scheinbar Anstößiges sagen zu lassen, s. Döpke S. 72. u. s. w. Größere Evidenz haben die von Döpke S. 185. angeführten Beispiele; hier sagen Rabbinen geradezu: du kannst diese und jene Lehre aus dieser Schriftstelle nehmen, wenn du nur die Lesart änderst und z. B. Gen. 25, 23. גיים statt גּוֹיִם liesest; indeß hier hat das Ketib wirklich גיים, und überdieß ist es bei diesen und andern Spielereien der Rabbinen sehr schwer, die Grenze zwischen eigentlicher strenger Argumentation und bloß witziger Anknüpfung zu bestimmen, zwischen סוֹד und רְמִיזָה (Wink, Andeutung), welche letztere gar nicht prätendirte, Auslegung zu seyn, s. Döpke S. 136.

sed tantum ab illo verba mutuatur. Schärfer wäre der Gegensatz gewesen, wenn der Ap. dem *Μωϋσῆς* gegenüber Christum redend eingeführt hätte (Rück.). Warum er dieß nicht gethan? Vielleicht, weil es ihm nicht passend schien, das Christum sagen zu lassen, was gerade Moses gesagt hat.

Gehen wir nun zu dem Einzelnen zunächst in V. 6. 7. über.

V. 6. 7. *Εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* nach hebr. Sprachgebrauch «denken.» Im Hebr. steht bloß לֵאמֹר, in den LXX. *λέγων*; da P. sein Citat aus dem dortigen Zusammenhange herausnimmt, so drückt er das Verbot selbstständig aus. Die zwei Fragen bezeichnen bei Moses die Rathlosigkeit, die auch zu dem Aeußersten greift, die in den fernsten Fernen sucht. Das «in den Himmel steigen» bezeichnet Sprüchw. 30, 4. das äußerst Schwierige, den Gegensatz zum Himmel bildet *ἄβυσσος*, vgl. Amos 9, 2. Der alttestamentl. Text lautet מֵעֵבֶר לַיָּם, nach den LXX. *εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*, auch dieses hätte P. brauchen können, wenn es ihm nur darauf angekommen wäre, die Verlegenheit darzustellen, und nicht zugleich darauf, die Worte auf Christum zu deuten, denn das אַחֲרִית יָם ist ebenfalls ein Bild für die Ausführung von etwas sehr Schwierigem Ps. 139, 9. Welches ist nun aber der Sinn der von dem Ap. angeschlossenen Ausdeutung? Zunächst kommt die logische Auffassung des *τοῦτ᾽ ἔςι* und die Fassung des Inf. in Frage. Von dem einen Theil der Ausleger wird *τοῦτ᾽ ἔςι* so genommen, daß es angiebt, womit jene Frage gleichzustellen sei, nämlich mit einer Verwerfung der faktischen Erlösung «das heißt oder das hieße Christum wieder herabführen» (Calv.*), Cocc., Calixt, Beng., Knapp, Rück.**)); nach der andern Auffassung wird durch den Infinitiv der Zweck jener Frage ausgedrückt «das heißt, um Christum herabzuführen», so die Meisten. Rück. setzt dieser Fassung entgegen, der Sinn von *τοῦτ᾽ ἔςιν* erlaube sie nicht, «weil es nämlich nicht = *δῆλον ὅτι* sei»; *δῆλον ὅτι* könnte ja überhaupt hier

*) Calv.: tantundem valet acsi dicas.

**) Rück.: „Wer nun noch fragte, wer wird denn wohl in den Himmel steigen, um ein *ῥῆμα* dieser Art herabzubringen, der urtheilte offenbar, der Messias sei noch nicht erschienen, habe noch nichts für das Heil der Menschheit gethan."

nicht stehen, sondern nur ein näher bestimmendes καί — γε «nämlich», wofür allerdings auch τοῦτ' ἔςι gesetzt wird (R. 7, 18. Hebr. 7, 5.), aber τοῦτ' ἔςι braucht man hier auch nicht einmal «nämlich» zu übersetzen, es dient, wie τοῦτ' ἔςι V. 8. und K. 9, 8. (vgl. die Anm. z. d. St.), zur Angabe, in welchem Sinne P. die alttestamentl. Worte nimmt, und man hat nur vor dem Χρ. καταγαγεῖν die Frage noch einmal hinzuzudenken. Gegen die Rück.'sche Fassung dürfte aber dieß anzuführen seyn: 1) daß man bei ihr nach τοῦτο ein γάρ erwarten würde, welches auch Crell wirklich ergänzt, 2) daß das dritte τοῦτ' ἔςι V. 8. voraussetzen läßt, auch hier werde die Phrase die Ausdeutung des Ap. angeben, 3) daß man alsdann die Rückbeziehung in V. 9. auf diese Worte, die offenbar darin liegt (s. die Ausleg. von V. 9.), verkennen muß. In welchem Sinne denkt sich nun der Ap. die Fragen gethan, und was will seine Ausdeutung sagen? Die verschiedenen Auffassungen reduciren sich darauf, daß die Fragen entweder als Fragen des Zweifels, oder als Fragen der Verlegenheit, oder als Fragen der Angst angesehen werden. Das Erstere ist schon die Ansicht von Chrys., Theod., Er., Mel., Este u. A. Im Allgemeinen ist dann der Gedanke dieser: dort kam es auf Werke an, hier heißt es, du mußt nicht zweifeln, sondern glauben. Dieser Gedanke wird verschieden modificirt; Chrys.: «damit die Juden nicht sagten, hier haben diejenigen (die Heiden) die größere Gerechtigkeit gefunden, die nicht einmal die geringere gefunden hätten, zeigt P. ὅτι κουφοτέρα αὕτη ἡ ὁδὸς ἐκείνης. Damit aber nicht darum dieser Weg für verächtlich gehalten würde, weist er nach, daß es auch beim Glauben viel zu überwinden giebt, und daß man sich die bedenklichen Fragen über die Mysterien aus dem Sinne schlagen muß» *). Bei dieser Fassung leuchtet jedoch weder der Gegensatz von V. 6. zu V. 5., noch der von V. 7. zu V. 8. ein. Eine Modifikation dieser Ansicht der Stelle ist die Erklärung von Er., Corn. a Lap., Zeger,

*) Oek. führt eine Erklärung an, nach welcher eben aus dem von Chrys. erwähnten Grunde die Glaubensgerechtigkeit sogar als die schwerere dargestellt würde.

Koppe, Mey., de W.: «wenn du glaubst, so brauchst du nicht jene Fragen zu thun, um dich zu überzeugen, daß Christus auf die Erde gekommen und aus der Unterwelt wieder auferstanden, der Glaube braucht nicht den äußern Augenschein.» Anderes zu geschweigen, verliert auch diese Fassung den Gegensatz zu V. 5. aus dem Auge. Als Frage der Verlegenheit werden die beiden Sätze angesehen von L. Capellus, Wolf, Rosenm., Stuart u. A., ganz in demselben Sinne, in dem sie bei Moses gesetzt sind, als sollte nur die leichte Möglichkeit, Christum zu erkennen, dargelegt werden; aber was wäre dieß für ein Gegensatz zu dem, was in V. 5. als das Charakteristische der alttestamentl. Oekonomie angegeben ist? Wir müssen mit Calv., Beza, Pisc., Calixt, Beng., Knapp, Fr. eine Frage des Schmerzes, der Angst annehmen, und zwar aus dem Grunde: als das Charakteristische der alttestamentl. Oekonomie war V. 5. die Nothwendigkeit des Thuns angegeben; da dieses Thun unvollendet bleibt, so ist keine Gewißheit für die ζωή vorhanden, das Ev. eröffnet einen leichteren Weg, den V. 8. anzeigt, den Weg des Glaubens. Dieser Erklärung wird die beruhigende Abmahnung der δικ. ἐκ πίς. vorangeschickt, welche darthut, daß das Objekt des Glaubens, die Gerechtigkeit in Christo vorhanden ist. Auf diese Ausdeutungen wird nämlich P. unserer Ansicht nach so geführt: das Hauptstück des Glaubens ist die Rechtfertigung, welche ohne Christi Erscheinen auf Erden und ohne seine Auferstehung von den Todten (V. 9. K. 4, 24. 25.) nicht zu Stande kommt, daher läßt es denn der Ap. nicht dabei bewenden, die Fragen der Verlegenheit einzuführen, sondern giebt ihnen auch die bestimmte Ausdeutung: «um Christum auf die Erde herabzuholen oder um Christum aus dem Grabe heraufzuholen.» — Noch sind zwei Auffassungen zu erwähnen, bei denen zwar ebenfalls die Frage als eine Frage des Schmerzes genommen, aber das Moment in den Worten τοῦτ' ἔςι κ. τ. λ. anders gefaßt wird. Nach Fr. soll es nämlich dieses seyn: **noli tecum cogitare, ecquis coelum scandet? profectionem dicit hac mente in coelum suscipiendam, ut (salutem faciendo et laborando paraturus[?]) inde Messiam, hominum servatorem, ad homines de-**

ducamus, ebenso dann bei der zweiten Frage. Diese Fassung behält den Zusammenhang streng im Auge, und hätte P. jenes Moment des Thuns selbst hervorgehoben, so müßte man es sehr passend finden, da er dieses aber nicht gethan hat, so kann man auch keinen Nachdruck darauf legen. Einige andere Ausleger nehmen einen auf das Subjekt bezüglichen Zweck des Hinauf- und Hinabsteigens an. Beza: **quis in coelum ascendet, et quis descendet in abyssum? Ut me nimirum illuc deducat et hinc eruat? At contra fides suggerit, Christum eum esse, qui in coelum ascendit, ut nos secum eo eveheret, impleta omni justitia, et in abyssum mortis descendit, ut persoluta poena pro nobis eum aboleret, qui mortis habet imperium**, ebenso Calv., Crell. In den Zusammenhang paßt diese Auffassung vollkommen, aber wer kann glauben, daß das bloße *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν* von P. auf ein *ἑτοιμάζειν μονὰς ἐν οὐρανῷ* bezogen sei (Joh. 14, 2.)? und wie dunkel wäre wieder der Sinn in dem *καταγαγεῖν τὸν Χριςόν!* — Es bleibt noch übrig, eine Ansicht zu prüfen, welche sich schon bei Thom. Aq. angegeben findet und neuerlich von Reiche vertheidigt worden, daß nämlich bei der ersten Frage von einem Zweifel an der Erhöhung des Messias die Rede sei. Man muß zugeben, daß V. 9. (s. die Erkl. von V. 9.) diese Ansicht begünstigt. Allein wir können erstens nicht glauben, daß diese Fragen sich auf Zweifel beziehen, zweitens könnte der, welcher bezweifelt, ob Christus im Himmel sei, zwar verlangen, Christum dort zu sehen, aber nicht, ihn von dort herabzuführen (Fr.).

V. 8. 9. Die Form der Rede ist ungenau, da das *ἀλλὰ τί λέγει* voraussetzt, als habe der Satz *ἡ δὲ κ. τ. λ.* V. 6. eine Negation enthalten: die Glaubensgerechtigkeit sagt nicht so, sondern u. s. w.; diese Ungenauigkeit hat denn auch bei der It., Vulg. u. A. den Zusatz eines *ἡ γραφή* veranlaßt. V. 6. 7. enthielten den Gedanken: die Gerechtigkeit braucht nicht erst ausgewirkt zu werden, Christus hat sie schon vollendet, nun kann V. 8. sagen: «Während das Gesetzeswort, um die *ζωή* (welche die Gerechtigkeit voraussetzt) zu bewirken, erst ein *ποιεῖν* erfordert, und daher eigentlich nicht *ἐγγύς* ist, läßt sich dieß vom Glaubensworte mit größerem Rechte aus-

sagen, welches nur in Mund und Herz zu seyn braucht, um die Gerechtigkeit und mit ihr die ζωή dem Menschen zuzuwenden.» Τοῦτ᾽ ἔςι führt, wie vorher, die Ausdeutung ein. Ῥῆμα auch sonst im N. T. nach hebr. Sprachgebrauch im Sinne von ἡ διδαχή, ὁ λόγος; der Gen. τῆς πίςεως bezeichnet den Inhalt der Lehre, vgl. ἀκοὴ τῆς πίς. Gal. 3, 2., οἱ λόγοι τῆς πίς. 1 Tim. 4, 6. Der Plur. κηρύσσομεν wird von den meisten Auslegern auf die Gesammtheit der App. bezogen, von anderen auf P. selbst, und wie die Auffassung des Plur. an anderen Stellen schwankt und namentlich in der wichtigen 1 Kor. 2, 10 ff., so kann man auch hier ungewiß seyn. Ich glaube indeß, daß sich dort die Beziehung des Plur. auf P. selbst zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben läßt, und daß sie wohl auch hier vorzuziehen sei, wenngleich der Ap. K. 15., wo er nur von seinen eigenen Angelegenheiten redet, immer den Sing. gebraucht. Gal. 2, 2. 5, 11. schreibt er κηρύσσω, dagegen 1 Kor. 1, 23. 15, 11. 2 Kor. 4, 5. κηρύσσομεν. — Ὅτι wird von Vulg., Beza, Rück. und den Meisten εἰδικῶς genommen, als Angabe des Inhaltes des κήρυγμα, besser Luth., Crell, Reiche u. A. als kausal. Zunächst wird es weniger passend seyn, als Inhalt der Predigt vom Glauben sogleich auch die Forderung des Bekenntnisses mit hinzustellen, das Bekenntniß hätte der Ap. wohl überhaupt hier nicht so hervorgehoben, wenn ihn nicht jene mosaische St. darauf leitete, die in ihren andern Theilen sich so wohl zum Ausdrucke seines Gedankens eignete. Sodann ergiebt sich ein so zusagender Zusammenhang, wenn wir annehmen dürfen, daß V. 9. den Beweis für die eben vorangegangene Ausdeutung gebe. Endlich spricht für die kausale Fassung auch dieß, daß ja sonst nicht das ἐν τ. ςόματί σου voranstehen würde; da, wo P. seinen eigenen Gedanken ausdrückt, hat er es nachgesetzt V. 10. Ein Versehen ist es, daß so viele Interpreten bloß bei dem zweiten Gliede von V. 9. die Rückbeziehung auf V. 7. und nicht zugleich auch bei dem ersten auf V. 6. beachten, auf welche doch schon von Aelteren, wie Cal., Este, aufmerksam gemacht wurde. Bei ihrer Beachtung verstärkt sich der Eindruck, mit wie vieler Kombination der Ap. den ganzen Abschnitt behandelt hat. Liegt in dem zweiten Gliede eine Beziehung

auf V. 7., so kann man nicht anders, als auch in dem ersten Gliede eine Beziehung auf V. 6. erwarten. Und so müßte denn also das Bekenntniß, daß Jesus der κύριος ist — κύριος nämlich ist Prädikat und Nachdrucks halber vorangestellt, wie 1 Kor. 12, 3. — dieses Bekenntniß müßte der Anerkennung der Wahrheit καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ gleichkommen *).

---

*) Hier berücksichtigen wir nun den Grund, welchen Reiche (s. oben S. 550.) aus dieser St. für die Ansicht entlehnt hat, daß V. 6. einen Zweifel an dem Seyn und Herrschen Christi im Himmel, an dem Sitzen zur Rechten Gottes ausdrücke. Er beruft sich nämlich auf Phil. 2, 9—11., wonach Christus erst als der Erhöhte der κύριος geworden sei, und dieselbe Folgerung kann man aus Eph. 1, 22. ableiten. Aber abgesehen davon, daß jener Auffassung, wie gezeigt, andere wichtige Schwierigkeiten entgegenstehen, kann nicht zugegeben werden, daß die apostolische Zeit dem Erlöser das Präd. κύριος bloß im Zustande der Erhöhung beigelegt habe. Harleß zu Eph. 1, 2. bemerkt: „Es ließe sich überhaupt sagen, daß nach dem Ap. Christus in dreifacher Beziehung als Herr erscheine: 1) als Schöpfer (Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6.), 2) als Erlöser (Apg. 20, 28.), 3) als erhöhter Menschensohn (Phil. 2, 11.)." Der Zusammenhang dieser Worte mit der vorhergehenden Erkl. bei dem trefflichen Exegeten, sowie auch diese Erkl. selbst ist mir indeß nicht recht deutlich. Der Erlöser ist schon in seinem Erdenleben von den Seinigen κύριος genannt worden, und verlangt dieses selbst (Joh. 13, 13.), auch zeigt eben diese St., daß der Name nicht ganz gleich mit ὁ διδάσκαλος gebraucht wurde, vielmehr wurde wohl schon damals von den Jüngern das Moment der Machtvollkommenheit hineingelegt, wie ein solches Bewußtseyn am stärksten bei Thomas ausbricht Joh. 20, 28. Bei P. ist Christus κύριος für die Christen, insofern er das Haupt der Gemeinde ist, und es liegt in dem Ausdrucke die vollkommene Dependenz der Glieder von ihm Apg. 10, 36. Röm. 14, 4. 8. 1 Kor. 8, 6. 12, 5. und auch gleich nachher in unserm Kap. V. 12. (über die Berechtigung, diese St. und Ap. 10, 36. hier anzuführen, s. zu V. 12.). Diese κυριότης muß der Bestimmung nach Christo von Anfang an zugekommen seyn, wenngleich sie in seinem irdischen Zustande noch nicht vollkommen in die Erscheinung getreten war. Eph. 1, 22. spricht eben von der faktischen Realisirung seiner Würde, und Phil. 2, 11. sagt ausdrücklich nur dieß, daß er alsdann als κύριος werde anerkannt werden. Mit Rücksicht auf die in seinem Wesen begründete Bestimmung nennt P. 1 Kor. 15, 47. Christum auch wirklich τ. κύριον ἐξ οὐρανοῦ, welche St. zugleich beweist, daß die Formel καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ für die Menschwerdung auch paulinisch ist. Wie viel der Ausdruck κύριός ἐστιν Ἰησοῦς, mit wahrer Ueberzeugung ausgesprochen, für P. enthielt, zeigt 1 Kor.

V. 10. Was P. im 9. V. mit Rücksicht auf seine Ausdeutung gesagt, drückt er hier nun als eigene Lehre aus, daher auf keinen Fall dieser V. mit Griesb. und Knapp in Klammern zu schließen. Auch darf καρδίᾳ nicht mit Luth. «von Herzen» übersetzt werden, sondern es bezeichnet, wie ἐν τῇ καρδίᾳ V. 9., das Medium. *Καρδία* und *ςόμα* bilden bei dem Ap. vielleicht sogar einen bewußten Gegensatz zu χεῖρες, welches ein Korrelatum der ἔργα ist; das Glauben als die Wurzel des Bekenntnisses wird hier mit Recht vorangestellt, es verhält sich zu diesem, wie Wesen und Erscheinung, Calv.: **non est ignis, ubi nihil flammae neque caloris.** Wer da, wo Gelegenheit ist zu bekennen, nicht bekennt, giebt zu erkennen, daß es auch noch an der Festigkeit des Glaubens fehle, daher das große Gewicht, welches auch Christus Matth. 10, 32. auf das Bekenntniß legt. Dasselbe Verhältniß nun, in welchem Glaube und Bekenntniß zu einander stehen, findet auch zwischen der δικ. und σωτ. statt, denn die σωτ., als die Seligkeit mit in sich fassend, ist als Erscheinung des Zustandes der δικ. anzusehen. Sehr richtig hat über dieses Verhältniß, aus welchem folgt, daß wir hier so wenig, als K. 4, 25., einen bloßen μερισμός haben, namentlich Crell gesprochen, welcher die σωτ. den **terminus ultimus** und **apex justificationis** nennt. Von Rück. ist schon bei dem σωθήσῃ V. 9. die Bemerkung gemacht worden, daß der Ap. es absichtlich anstatt des ζήσεται V. 5. gebraucht habe, indem bei diesem der Mensch noch nicht als Sünder gedacht sei, wohl aber bei der σωτ. Aber wußte denn der Ap. nicht, daß auch Moses jene Gesetzesworte zu Sündern gesprochen?

V. 11. 12. Zu welcher Begründung dient hier das γάρ? Es ist diese: das Schriftwort verheißt dem Glauben Errettung, so erweist sich also auch, daß sie nicht von der Erfüllung des mosaischen Gesetzes abhängt, daß der Ausspruch V. 10. Wahrheit hat, und V. 10. 11. bestätigen zusammen den Gesammtinhalt von V. 4. Das Citat ist aus der schon früher K. 9, 33. angeführten St., nur daß das Part. ὁ πι-

---

12, 3. Ueber die Bed. der Auferstehung Christi für die Rechtfertigung s. zu K. 4, 25.

ςεύων hier noch durch πᾶς verstärkt wird *). Befremdend ist es freilich, daß der Ap. dieses πᾶς in seine griechische Citation aufgenommen hat, obwohl es sich weder im hebr. Texte, noch in den LXX. findet, indeß liegt es dem Sinne nach schon in dem Part. הַמַּאֲמִין בּוֹ. Πιςεύειν mit ἐπί c. dat., auch Luc. 24, 25. 1 Tim. 1, 16., wird am richtigsten der von Win. gegebenen Erkl. der Formeln πιςεύειν εἰς und ἐπί τινα (Gramm. 4. A. S. 191.) analog erklärt «glaubend auf jemand sich stützen», indem das ἐπί wie in ζῆν ἐπ᾽ ἄρτῳ zu nehmen ist. Der Begriff des Glaubens geht bei diesen Formeln niemals in dem des Vertrauens ganz unter, wie ja auch Vertrauen das Glauben immer als Basis voraussetzt. — Οὐ καταισχυνθήσεται, wofür die LXX. οὐ μὴ καταισχυνθῇ, drückt das hebr. לֹא יָחִישׁ nur dem allgemeinsten Sinne nach aus; καταισχυνθῆναι, in den LXX. dem hebr. בּוֹשׁ entsprechend, ist das zu Schanden werden in seiner Hoffnung, und es darf also 1 Joh. 2, 28. verglichen werden. — Die erste Hälfte von V. 12. drückt denselben Gedanken aus, wie 3, 22., um so eher haben die Ausleger auch den Sinn der zweiten Hälfte als verwandt mit 3, 29. ansehen zu dürfen geglaubt, und κύριος πάντων auf Gott bezogen (Theod., Grot., Koppe, Reiche); dagegen entscheidet für die Beziehung auf Christum (Orig., Chrys., Cal., Beng. und die meisten Neueren), daß das ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου und das damit verbundene πιςεύειν V. 14., wenn es bloß im Allgemeinen das Anrufen und das Glauben an Gott wäre, eben so gut auch von den Juden als solchen prädicirt werden könnte. Ὁ αὐτὸς κύριος ist nicht mit Luth., de W. als Subj. zu betrachten, sondern nach dem, was der Zusammenhang erfordert, ist κύριος πάντων als Präd. von αὐτός anzusehen. Der Sinn, in welchem hier Christus Herr der Juden und der Heiden genannt wird, ist kein anderer, als der in Apg. 10, 36., und in beiden St. ist es auch im Wesent-

*) Wiewohl nämlich K. 9, 33. viele Zeugen das πᾶς lesen, so ist es doch daselbst aus dem Text zu entfernen, da es von sehr wichtigen Autoritäten, wie A B D E F G, dem Syr., It. u. A. ausgelassen wird, und der Verdacht nahe liegt, daß es aus unserer Stelle dorthin gekommen sei.

lichen kein anderer, als der zu V. 9. angegebene; denn richtig bemerkt Mey. zu der St. in der Apg.: «Christus ist Aller Herr, insofern die Theokratie, die er regiert, Alle zu umfassen bestimmt ist, und auch die Verächter einst seinem Gerichte verfallen.» *Πλουτεῖν εἴς τινα* «reich seyn in Bezug auf», so daß man mittheilen kann. Was die Beschaffenheit dieses Reichthums Gottes betrifft, so ist an diejenigen geistlichen Güter zu denken, durch welche man eben ein Mitglied des Reiches Gottes wird *). Dadurch, daß der Ap. das *ἐπικαλεῖσθαι* zur Bedingung macht, erklärt er die selbstthätige Aneignung des von Gott dargebotenen Heils für nothwendig.

V. 13. Die ausgesprochene Wahrheit wird durch das prophetische Wort Joel 3, 5. bestätigt, welches der Ap. ohne Citationsformel einführt, entweder, weil dieser Ausspruch schon allgemein bekannt war, oder weil er ihn nur als Ausdruck seines eigenen Gedankens gebrauchte. Wenn Fr. hier und V. 18. nur das Erstere zugiebt und das Letztere ausschließt, so ist dieß eine willkürliche Bestimmung, da sich beides in vielen Fällen nicht trennen läßt; denn wenn Jemand einen fremden Ausspruch als Substrat für seinen eigenen Gedanken gebraucht, so wird es nicht leicht mit Aussprüchen geschehen, die sehr unbekannt sind, und somit schließt das letztere das erstere nicht aus, wenngleich zuweilen nur der erstere und nicht der letztere Grund obwaltet. So scheint es, daß Eph. 5, 31. die Citationsformel nur deßhalb fehlt, weil dieser Ausspruch allgemein bekannt war, dagegen wird man bei Stellen, wie 11, 34. 35. 1 Kor. 15, 32. 2 Kor. 9, 7., anerkennen, daß der Ap. die Citationsformel ausließ, weil er sich die alttestamentl. Worte selbst aneignete. Bei 11, 35. sagt Fr. selbst: **Paulus, quae pie sensit, sacra Jesaiae voce enunciavit.** Hat P. nur seinen eigenen Gedanken mit den Worten des Joel ausdrücken wollen, so ist es um so unbedenklicher, wenn er *κύριος* auf

*) Calv.: ubi notandum, Patris nostri opulentiam largitate non minui, ideoque nihil nobis decrescere, quamlibet alios multiplici gratiae suae affluentia locupletet. Non est ergo, cur invideant alii aliorum bonis, perinde acsi quid ipsis propterea deperiret.

Christum bezog, aber auch außerdem würde er es unbedenklich gethan haben, da in der prophetischen St. von der Sichtungszeit die Rede ist, welche der Ankunft des Messias voranging.

2) V. 14—21. Auch können sie sich damit nicht entschuldigen, daß sie das Evangelium nicht gekannt, oder nicht gewußt, daß im Fall ihres Unglaubens die Berufung der Heiden beschlossen sei.

V. 14—21. Der Zusammenhang dieser Verse und die damit zusammenhängende Frage, ob sich die Rede auf Heiden oder Juden beziehe, hat den Auslegern große Schwierigkeit gemacht. Daß der Ap. von V. 14—18. die Heiden im Auge habe, und erst V. 19. zu den Juden übergehe, ist die Ansicht von Cocc., Carpz., Fr., wogegen Chrys.*), Theod., Pellic., Grot., Locke (dieser nimmt jedoch V. 18. eine Mitbeziehung auf die Heiden an), Koppe u. v. A. bis V. 18. nur die Beziehung auf die Juden finden**), andere Ausleger, sowie auch mehrere dieser beiden Klassen, vermögen aber auch nicht einen zusammenhängenden Fortschritt der Rede Pauli anzunehmen. Nach Oek.***), Koppe, Reiche, Rück., de W. soll V. 14. 15. eine Abschweifung seyn, durch welche der Ap. seinen Beruf rechtfertigt, nach Grot., Mich. die Einwendung eines jüdischen Gegners, nach Usteri ist es eine Digression zum Nachweis, daß das Kommen des Gottesreiches an gewisse Bedingungen geknüpft ist. V. 16. sieht Theod. als Frage an, Grot. als Antwort des Ap. auf die Einwendung V. 14. 15., Calv., Pisc., Beza als einen Zwischensatz, nach welchem in V. 17. die Rede wieder an den Kettenschluß V. 14. 15. anknüpfe, Reiche als Einwurf eines Gegners. Während der 17. V. nach den vorher erwähnten Auslegern die Argumentation weiter führt, sieht de W. (A. 1.) ihn als störend an. V. 18. wird von Calv., Beza, Grot., v. Hengel als ein abermaliger Einwurf eines jüdischen Gegners angesehen,

*) Unrichtig giebt Reiche an, daß Chrys. das μὴ οὐκ ἤκουσαν auf die Heiden beziehe, s. weiter unten.

**) Olsh.: „Die Beziehung auf die Juden blickt in der ganzen St. durch, tritt aber erst von V. 19. an ausdrücklich hervor."

***) Auch Theoph., aber nicht so klar.

von Mehreren, welche V. 14. 15. auf die Heiden bezogen, als eine Widerlegung der Juden (Heum.), andererseits wird hier (V. 18.) die Beziehung auf die Heiden von solchen festgehalten, nach denen V. 16. von dem Unglauben der Juden spricht (Orig.*), Pisc.), Pellic., der V. 18. von den Juden erklärt, sagt: cavens offensionem, non exprimit, de quibus percunctatur. Vielfach divergirt die Auslegung des μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω V. 19., und hat dann auf die Fassung des Vorhergehenden Einfluß, von Aret. ist auch V. 19. als Einwand eines Gegners angesehen worden. Die Annahme, daß der gesammte Abschnitt nach der Absicht des Ap. auf die Heiden seine Anwendung habe, stützt sich auf das Vorhergegangene. Von V. 4. an war der Zweck zu zeigen, daß die Seligkeit ohne Gesetz durch den Glauben erlangt werden könne. Das πᾶς in V. 13. dient insbesondere zum Nachweis, daß auch der Heide nicht ausgeschlossen sei, damit scheint nun allerdings die Beziehung des Nachfolgenden auf die Heiden gerechtfertigt. Allein es wird schon von L. Cappell. bemerkt, der Ap. habe überhaupt keine Veranlassung, vom Unglauben der Heiden zu sprechen, und wiewohl diese Ausführung allenfalls als eine beiläufige angesehen werden könnte, nur zur Rechtfertigung von V. 13. bestimmt, so leuchtet doch schon dieß nicht recht ein; dazu kommt noch, daß bei dieser Ansicht von dem Zusammenhange das μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω V. 19. wenig oder gar nicht motivirt erscheint. Fr. in der Angabe des argumentum von K. 10. umschreibt diese Worte des Ap. folgendermaßen: at obtendo: num Israëlitae, quibus res manifestanda fuerat, ignorarunt, doctorum christianorum verba in ultimas terrarum oras ad paganos penetratura esse, wobei zu bemerken, daß das οὐκ ἔγνω auf den Inhalt des Citats in V. 18. bezogen wird. Bei dieser Fassung greift jedoch der Ausspruch gar nicht in den Gedankengang des Ap. lebendig ein und erscheint entbehrlich. Unserer Ansicht nach ist der Zusammenhang befriedigend, sobald wir mit der Mehrzahl der Aelteren davon ausgehen, daß der Ap. in dem

*) Orig. bezieht V. 16. auf den Unglauben der Heiden und Juden, aber vorzüglich auf die letzteren.

ganzen Abschnitte den Unglauben der Juden vor Augen hat. Warum V. 14. 15. als Abschweifung betrachtet werden sollte, sehen wir nicht ein; der Zweck dieser Worte ist der, zu zeigen, daß die Predigt nicht gefehlt hat; auch de W. sieht sich zu der Bemerkung gedrungen, daß «allerdings schon wieder eine Berücksichtigung der jüdischen Gesetzlichkeit» statt finden möge. Unserer Ansicht nach schließt der Ap. mit V. 13. die Gedankenreihe, die mit V. 4. begann, und tritt wieder in die von V. 1—3. ein, indem er zeigen will, daß den Juden auch nicht die Gelegenheit zu glauben versagt worden sei. Hat er auch in V. 13. das πᾶς gebraucht, um darzuthun, daß der Heide nicht ausgeschlossen sei, so ist doch kein Grund vorhanden, warum er nicht V. 14. 15. mit Bezug auf die Gesammtheit der πάντες, auf Heiden und Juden, ausgesprochen und dabei insbesondere die Juden im Auge gehabt haben sollte. Mit Beza, Pisc., de W. sagen wir daher, daß V. 16. bei οὐ πάντες nicht an Einzelne aus Heiden und Juden, sondern eben an die Masse der Juden gedacht ist. Nun kann es allerdings befremdlich erscheinen, daß, da doch schon in V. 15. 16. liegt, es sei den Juden gepredigt worden, V. 18. noch einmal die Frage kommt: μὴ οὐκ ἤκουσαν. Daß sie hörten, wird ja schon in jenem Kettenschluß vorausgesetzt: πῶς πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν. Diese Frage ist indessen durch das vorangegangene ἡ ἀκοή hervorgerufen, und zwar haben wir sie uns, worauf auch das ἀλλὰ λέγω deutet, als in großem Affekt gesprochen zu denken. V. 14. 15. hatte freilich schon das ἤκουσαν vorausgesetzt, jetzt aber will der Ap. sagen, daß sie gleichsam überschwenglicherweise gehört haben, daß am Mangel des Hörens es ganz und gar nicht gelegen haben könne*), und dieser Gedanke wird dann noch durch V. 19. verstärkt, daß Israel die Universalität der Predigt des Evangeliums auch schon im Voraus gewußt habe. Der Ideengang von V. 14. an wird also dieser seyn: der Glaube ist für Heiden und Juden

*) Ganz so Chrys.: τί λέγεις, φησίν; οὐκ ἤκουσαν; ἡ οἰκουμένη καὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς ἤκουσαν· κ. ὑμεῖς, παρ' οἷς τοσοῦτον οἱ κήρυκες διέτριψαν χρόνον, κ. ὅθεν ἦσαν, οὐκ ἠκούσατε; κ. πῶς ἂν ἔχοι λόγον; εἰ γὰρ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἤκουσε, πολλῷ μᾶλλον ὑμεῖς.

ein offener Gnadenweg, sobald man nur den Herrn anruft, an der Einladung zu diesem Anrufen hat es auch wahrlich nicht gefehlt, wohl aber an Gehorsam gegen das Ev., wie auch schon Jes. vom Unglauben an die gehörte Predigt spricht, aus dessen Worte also hervorgeht, daß der Glaube aus dem Hören der Predigt kommt. Und nun frage ich: können die, welche nicht gehorcht haben, wohl auch sagen, daß sie nicht gehört haben? Vielmehr ist die Predigt weit über die Grenzen Judäas hinaus über die Erde gegangen: und nun frage ich: hat dieß Israel etwa nicht vorausgewußt, oder ist nicht schon im alten Bunde sowohl die Annahme der Heiden, als die Widerspenstigkeit Israels verkündigt?

V. 14. 15.*). *Οὖν* folgernd «da das *ἐπικαλ.* erforderlich ist.» Die codd. schwanken und haben theils das Fut., theils den conj. aor., so auch K. 6, 1. und an mehreren Stellen, s. Winer 4. A. S. 261. Fr. hat Gründe für die Beibehaltung des Ind. zusammengestellt, die indeß nicht entscheidend sind. Die Attraktion, welche aufzulösen in *πῶς ἐπικαλέσονται τοῦτον, εἰς ὃν κ. τ. λ.*, ist häufig, s. Rost Gramm. 4. A. S. 470.; auffallenderweise meint de W., daß es an Beispielen dafür fehle. Das Subj. sind die *πάντες* in V. 12., so daß für *κηρύξουσιν* das Subj. aus *κηρύσσοντος* herauszunehmen ist, auf eben diese *πάντες* bezieht sich dann wieder V. 16. *Ἀκούειν τινός* hier so, daß der *τίς* das Objekt des Hörens ist, indem der Gen. sowohl den Stoff, als den Urheber des Hörens bezeichnet, Kühner §. 528. Anm. 3. *Οὗ* nicht als Neutr., denn es ist Fortsetzung von *εἰς ὅν*, es geht die Beziehung auf Christum fort, der angerufen werden soll. Als das aussendende Subj. in *ἀποςαλῶσι* ist nicht Christus zu denken (Olsh.), der Ap. hat bei dem unbestimmten Ausdruck wohl überhaupt nicht an ein bestimmtes Subj. gedacht, wäre es aber der Fall gewesen, so würden wir doch Gott als Subj. ansehen, denn wenn auch 1 Kor. 12, 5. und Eph. 4, 11. die Aemter in der Gemeinde auf Christum zurückgeführt werden,

*) Mel.: diligentissime hic locus observandus, ut sciamus, quomodo D. sit efficax in nobis, nec quaeramus alias illuminationes praeter verbum.

so geschieht dieses doch vorzugsweise nur, wo vom Organismus der Kirche die Rede ist, und immer ist Gott die letzte Quelle. Solche Gottesboten werden geschildert Jes. 52, 7. in dem Abschnitte, welcher nach Befreiung aus dem Exil die messianische Zeit verkündet. Die schöne malerische St., welche von den LXX. mißverstanden worden, wird bei P. mit Rücksicht auf die Textesworte angeführt. Die Uebers. der LXX. ist unverständlich und lautet: *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενοι ἀγαθά κ. τ. λ.* Man sieht hieraus, wie aus den Citaten K. 9, 17. 11, 4. 33. 1 Kor. 15, 54., daß der Ap. mit Ueberlegung von der Uebersetzung der LXX. abwich, wo dieselbe nach seiner Ueberzeugung den Sinn nicht richtig ausgedrückt hat *). Da das Herankommen der Boten geschildert werden soll, so werden nach poetischer Anschauung die Füße hervorgehoben, wie in der verwandten Stelle des Nahum 2, 1., vgl. Apg. 5, 9. und Sophokles Electr. V. 1350. (1357.). Vgl. die Beispiele, welche Markland zu Eur. Suppl. V. 90. (101.) gesammelt hat. Auch in dem neueren rabbinischen Werke Tikkune Sohar fol. 32, 1, 2.: «So lange du noch nicht den bunten Regenbogen in den Wolken erblickst», לא תְצַפֶּה לְרַגְלֵי דִמְשִׁיחָא. Beng.: pedes eminus (pulchri), quanto magis ora cominus. Dem *εὐαγγελίζεσθαι* und *εἰρήνη* giebt der

*) Doch geschieht dieß nicht durchgängig (s. K. 15, 10. 12.), sondern wo es ihm erheblich scheint. Derselbe Fall findet bei den Citaten des Matthäus statt. Das Resultat der von Credner in den Beiträgen zur Einl. in die bibl. Schriften B. II. und in seiner Einl. in's N. T. 1. B. 1. Abth. darüber angestellten Untersuchung ist dieses, daß sich der Evangelist im Ganzen mehr an die Uebers. der LXX. anschließt, bei den messianischen Beweisstellen aber dem hebr. Texte folgt, der nach Credner's Meinung an einigen Stellen nach einem alten Targum geändert war. Diese letztere Annahme ist entbehrlich, der Anschluß aber an die LXX. im Allgemeinen und an den hebr. Text gerade bei diesen wichtigen Stellen begreiflich, ohne daß man durch die Benutzung der LXX. zu dem Schluß berechtigt wird, daß unser griechischer Matthäus keine Uebersetzung eines aramäischen Originals seyn könne. Vielmehr ist der Uebersetzer so verfahren, wie etwa ein deutscher Homilet, der in den weniger wichtigen Stellen die lutherische Uebers. anführte, in denen aber, auf welche etwas ankäme, nach dem Urtext selbstständig übersetzte.

Ap. hier ohne Zweifel die neutestamentl. Bed., vgl. εὐαγγ. εἰρήνης Eph. 6, 15. In cod. A B C und einigen anderen Autoritäten ist εὐαγγελιζομένων εἰρήνην τῶν ausgelassen, offenbar nur, indem das Auge der Abschreiber von dem ersten εὐαγγελιζ. zum zweiten abirrte. Cod. A B C D E G lassen auch den Art. τὰ vor ἀγαθά aus — wie Fr. meint, mit Unrecht durch das artikellose εἰρήνην dazu verleitet, aber andererseits läßt sich auch behaupten, daß der Ap., da er dem εἰρήνην den Artikel nicht beigegeben, ihn auch bei ἀγαθά nicht gebraucht haben werde.

V. 16. 17. Das Kommen der Boten schließt das Erschallen des evangelischen κήρυγμα mit in sich. Der Unglaube Israels wird hier, wie Joh. 12, 38., als vorausgesagt erwiesen aus Jes. 53, 1. Οὐ πάντες bezieht sich, wie vorher bemerkt, nicht auf die Einzelnen unter Heiden und Juden, sondern ausschließlich oder wenigstens vorzugsweise auf die Masse der Juden, im Gegensatze zu der Masse der Heiden. Ἀκοή, in der alttestamentl. St. dem שְׁמוּעָה entsprechend, «das Gehörte», d. i. die Botschaft. Da Jesaias beim Vernehmen der Botschaft den Glauben daran fordert, so leitet der Ap. daraus ab, daß der Glaube überhaupt durch das Vernehmen der Botschaft bedingt sei. Den zweiten Theil seiner Folge ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ soll P. nach Mey.'s Ansicht aus dem κύριε ableiten, welches sich übrigens nicht im hebr. Texte findet. Nothwendig ist die Annahme wohl nicht, daß er diesen Satz ebenfalls aus dem Citate gefolgert habe, da sich derselbe von selbst verstand, insofern jedoch der Ap. durch das hinzugesetzte κύριε allerdings zu erkennen giebt, daß er sich den Propheten im Gespräch mit Gott denkt, so wird jene Beziehung wahrscheinlich. Heum., Kölln., Rück. wollen ἀκοή hier, wie Gal. 3, 5., von dem Akte des Hörens verstehen, wofür die Frage μὴ οὐκ ἤκουσαν V. 18. zu sprechen scheint, aber das Wort kann doch in der Folgerung keinen anderen Sinn haben, als im Citat, und da es ursprünglich «das Gehörte» bedeutet und an und für sich doppelsinnig ist, so konnte sich die Frage μὴ οὐκ ἤκουσαν immerhin anschließen. Hat nun ἀκοή die Bed. «Botschaft», so wird ῥῆμα θεοῦ am besten mit Beza, Pisc., Seml., Mey. in der Bed. «Befehl» genommen; denn wollte man es, wie das

hebr. דְּבַר יְהוָה von dem an den Ap. gelangten Gotteswort verstehen, so läge doch etwas Tautologisches darin, indem die Botschaft eben in nichts Anderem, als in diesem besteht. Dazu kommt, daß schon von Beza scharfsinnig bemerkt wird, diese Folgerung in V. 17. sei eine kompendiarische Zusammenfassung des Kettenschlusses, des Glaubens, Vernehmens und Gesandtwerdens. Die Lesart *Χριϛοῦ* in **B D* E**, Vulg. u. A. ist wohl nur aus der Voraussetzung abzuleiten, daß der Ap. *ἀκοή* schon in dem engen Sinne von *εὐαγγέλιον* genommen habe.

V. 18. Das «aber» bildet den Gegensatz zu der Folgerung, welche aus den vorhergehenden Worten gezogen werden könnte, ebenso V. 19., vgl. *ἀλλά* in den Fragen Luc. 7, 25. 26. und Xen. **Exp. Cyri 2, 5, 18.** Auch in der rabbinischen Dialektik: אֲנָא קָאָמֵינָא «ich aber sage.» Die Wiederholung des *ἀλλὰ λέγω* in V. 19. dient zur Emphasis, wie **at — at**, und auch das doppelte *ἀλλά* öfter bei Klassikern, Beispiele bei Wyttenbach zu **Phaedo** S. **142., ed. Lips. 148.** *Ἤκουσαν* mit Rücksicht auf das vorhergehende *ἀκοή*. Ueber *μενοῦνγε* s. zu 9, 20. Der Ap. eignet sich die Psalmworte aus Ps. 19, 5. nach den **LXX.** an; was der Psalmist von der Stimme Gottes in der Natur ausgesprochen, das realisirt sich nun auch bei der Offenbarung durch das Evangelium. *Αὐτῶν*, welches im Ps. auf die Himmel geht, bezieht P. wahrscheinlich auf die Boten des neuen Bundes*). Bedenkt man, was es einem Juden bedeuten mußte, die göttliche Offenbarung, die bis dahin nur in dem engen Kreise Judäa's verkündet wurde, nun durch viele Boten an die Griechen, an die Römer, an die Barbaren gebracht zu sehen, wie sich ein P. dabei vorstellen mußte, daß nun ein Feuer in die Menschheit geworfen worden, welches von Geschlecht zu Geschlecht fortzündend eine ganz neue Ordnung der Dinge auf der Erde

*) Wohl mit größerer Strenge, als es P. selbst gethan, führt Olsh. den Parallelismus durch, indem er sagt: „P. betrachtet die Kirche als ein neues Werk des schöpferischen Gottes, deren Gebilde, die Heiligen, mit ihrem Lobgetön die Welt durchdringen und Alles mit in die gemeinsame Begeisterung hineinziehen. Was sich dieser Wirkung entgegenstellt, wie die Juden, schließt sich selbst von der Freude der neuen Welt aus."

bewirken würde: so kann es nicht auffallend erscheinen, wenn sich der Ap., obwohl bis dahin erst ein kleiner Theil der *οἰκουμένη* das Wort des Lebens empfangen hatte, dennoch so umfassender Ausdrücke bedient. Auf ähnliche Weise spricht er begeistert von der Wirkung des Evangeliums in der ganzen Welt Kol. 1, 6. 23. So sagt Clemens Rom. im 1. Brief an die Kor. von P.: *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον.* Dennoch haben einige Ausleger hier, wie Kol. 1, 6., daran Anstoß genommen, daß der Ap. von der Verbreitung des Evangeliums Ausdrücke gebraucht haben sollte, welche über die nackte historische Wahrheit hinausgingen, und gleicherweise auch daran, daß die Psalmworte in einem andern Sinne von ihm angewendet seyn sollen, als in welchem sie der Psalmist genommen hatte. Nach Calv. soll die Absicht des Ap. seyn, zu zeigen, daß sich ja Gott keineswegs durch seine Predigt Heiden zuerst offenbart habe, daher sei sein Argument dieses: **deus jam ab initio mundi suam gentibus divinitatem manifestavit, etsi non hominum praedicatione, creaturarum tamen suarum testimonio. Nam etsi evangelium tunc inter ipsas silebat: totum nihilominus coeli et terrae opificium loquebatur, ac praeconio suo auctorem celebrabat.** Ebenso Stier in den Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß II. S. 348. Nach Cocc. und van Heng. (annotat. in Nov. Test. Amst. 1824. S. 142.) soll V. 18. der Einwand eines Gegners seyn, und zwar nach Cocc. eines judaistischen Gegners, der fragt, wozu es der neuen Botschaft bedürfe, da doch den Heiden Gott schon durch die Natur und durch das Israel gegebene Gesetz hinlänglich gepredigt habe, nach van Heng. der Einwurf eines Juden, der fragt, ob denn nicht die Heiden ebenso sehr, wie die Juden, der Gottesstimme, nämlich der in der Natur, ungehorsam gewesen seien, worauf der Ap. erwiedere, daß er es vollkommen zugebe, und daß kein Volk der Gottesstimme entbehrt habe.

V. 19. 20. Die Schwierigkeit dieser neuen Frage liegt in der Bestimmung des Objekts von *ἔγνω*. Für manche Ausleger hat diese so viele Schwierigkeit gehabt, daß sie eigentlich ganz unterlassen, den Sinn dieser Frage anzugeben, so Orig., Theod., Pellic. Zuvörderst berücksichtigen wir die abwei-

chende Stellung in den codd., cod. A C D E F G, It., Vulg. u. m. A. lesen nämlich μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω, so auch Griesb., Lachm., Fr. Namentlich Fr. und Rück. sehen es so an, als ob dadurch entschieden der ganze Nachdruck auf Ἰσραὴλ falle, und γινώσκειν nun nicht mehr «erkennen, verstehen», sondern «erfahren» heißen müsse; allein, wie zu K. 3, 6. gezeigt, so kann das Wort, welches den Nachdruck hat, auch die letzte Stelle des Satzes einnehmen *). Demnach können wir auch in der Voranstellung von Ἰσραὴλ keinen entscheidenden Grund dafür finden, daß im Vorhergehenden von den Heiden die Rede gewesen seyn müsse. Am nächsten läge es nun, aus dem Konterte τὸ εὐαγγέλιον als Objekt zu ergänzen, und dem μὴ οὐκ ἤκουσαν parallel wäre die Frage, ob sie, wenn auch gehört, doch nicht verstanden hätten, so Chrys., Theoph., Oek., Vatabl., Sabol., Rück., Olsh.; von Beza wird mit größerer Willkür τὸν Θεόν ergänzt. Nach Chrys. bringt dann Theoph. die folgenden Citate so in Verbindung: «Verdienen sie vielleicht Verzeihung, weil sie nicht verstanden, aber sie hätten wenigstens aus dem Vorzuge, der den Heiden nach den alttestamentl. Aussprüchen zu Theil wurde, verstehen sollen.» Nach Rück., der übrigens zur Entschuldigung bemerkt, daß, wo Antworten in Schriftcitaten gegeben werden, diese öfter nicht genau passen, soll des Ap. Absicht seyn, zu zeigen, daß der Unglaube Israels nicht in ihrem Mangel an Kenntniß, sondern in dem K. 11, 11. erwähnten göttlichen Beschlusse liege. «Ist Unkenntniß die Ursache des Unglaubens? hat er gefragt; nein, antwortet er, sondern das ist's, was dort geschrieben steht und jetzt in Erfüllung geht.

*) Wie verhält es sich K. 11, 1.? Fr. meint, ἀπώσατο habe, weil es voransteht, den Nachdruck; vielmehr würde man denselben in τ. λαὸν αὐτοῦ erwarten; s. zu der St. — Schäfer bemerkt gegen Hermann appar. ad Dem. I. S. 347.: omnino fallacissimum mihi videtur de vocum collocatione iudicium in liberrima linguae Graecae Latinaeque syntaxi, quae ad aurium sensum numerorumque suavitatem aut gravitatem fere exigeretur. Zwar hat Schäfer selbst ad Longum S. 371. behauptet, daß der Grieche αὐτοῖς in Formeln, wie αὐτοῖς κέρασι, des Nachdrucks wegen mit Nothwendigkeit voranstelle, aber auch davon giebt Lobeck zu Phrynichus S. 100. viele Beispiele des Gegentheils.

Israel hat auf Gottes Ruf nicht hören wollen, da thut nun Gott zur Strafe, was er dort gedrohet hat, er läßt das Heil zu den Heiden übergehen, um den Versuch zu machen, sie durch Eifersucht zu besserer Gesinnung umzukehren.» Nach Olsh. soll die indirekte Antwort diese seyn: «Indem er zeigt, daß die Heiden glauben, sagt er, wie hätte da Israel nicht glauben können, wenn es gewollt hätte!» Es muß zugestanden werden, daß bei diesen Fassungen die Antwort immer eine Inkongruenz behält. Von einer großen Anzahl anderer Ausleger wird das Obj. aus den Citaten selbst herausgenommen: «Hat Israel nicht gewußt, daß im Falle seines Unglaubens die Heiden berufen werden sollen?» (Thom. Aqu., Pisc., Cal., Koppe, Kölln.). Dieses zweite ἀλλὰ λέγω wird alsdann dem ersten koordinirt. Wenn nun auch nicht die Unmöglichkeit behauptet werden soll, daß der Ap. in seiner Lebhaftigkeit unterlassen habe, das Obj. genauer anzugeben, so möchte es sich doch fragen, ob man ähnliche Beispiele finden wird. Vorzüglicher erscheint uns daher die Zurückbeziehung des ἔγνω auf das vorhergegangene Citat in V. 18., welches schon von Pisc. angedeutet und von Mey. und Fr. angenommen wird. Gerade, wenn man V. 18. so faßt, wie wir es nach dem Vorgange von Chrys. gethan haben, stellt sich ein genauer Zusammenhang zwischen V. 18. und 19. heraus: «wie sollten sie nicht gehört haben, da ja selbst in die Heidenländer die Predigt ausgegangen ist, und ich sage noch mehr: hat nicht Israel dieses Faktum sogar vorausgewußt, da seine Propheten verkündigen, daß bei seinem Unglauben Gott das Wort zu den Heiden übergehen lassen will.» Dann schließt sich das zweite ἀλλὰ λέγω ähnlich an V. 18. an, wie das erste an V. 17. Πρῶτος auch noch von Mey. im Sinne von πρότερος genommen, besser Rück.: der Ap. denkt eine ganze Reihe von Aussprüchen, die er geben könne, aber er giebt nur einige davon statt aller und will durch das πρῶτος andeuten, daß schon in der frühesten Zeit dieselbe Klage statt gefunden habe*). —

*) Fr. bestreitet die auch in neuerer Zeit allgemeine Ansicht, daß πρῶτος für πρότερος gesetzt sei, muß aber zu solchen gezwungenen Erklärungen die Zuflucht nehmen, wie Joh. 1, 15. ὅτι πρῶτός μου ἦν,

aliquid in aliquem. Die von Er., Calv., Beza angenommene Bed. adversus ist zwar an sich zulässig, aber in der Verbindung mit λέγειν ungewöhnlich. Die ausgebreiteten Hände sind das Symbol der gütigen Einladung.

Kapitel XI.

Inhalt und Theile.

1) Doch hat Gott sein Volk nicht von seiner Gnade ausgeschlossen, V. 1—6. 2) Aber nur die Auswahl, welche die Aufnahme in das Reich Gottes durch Gnade sucht, wird aufgenommen, die übrigen werden der Verhärtung preisgegeben, V. 7—10. 3) Auch bei dieser Verhärtung verfolgt jedoch Gott einen Liebeszweck, zunächst gegen die Heiden, weiter gegen Israel selbst, V. 11—24. 4) Am Ende wird jedoch auch das ganze Israel die Aufnahme erlangen, V. 25—32. 5) Wie weise und für Menschen unerforschlich sind Gottes Wege! V. 33—36.

---

1) V. 1—6. Doch hat Gott sein Volk nicht von seiner Gnade ausgeschlossen.

V. 1. Das οὖν führt die Folgerung ein, auf welche die vorhergehenden Citate aus den Propheten leiten konnten, daß nämlich Gott überhaupt die Heiden an die Stelle des alten Volkes der Erwählung habe treten lassen. Die Frage μὴ ἀπώσατο κ. τ. λ. bietet die Schwierigkeit dar, daß von einem Theile des Volkes doch wirklich gesagt werden mußte, Gott habe ihn verstoßen, sie schwindet indeß, wenn man den Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Volk streng nimmt. Freilich könnte man dann die Wortstellung verlangen: μὴ τὸν λαὸν ἀπώσατο ὁ Θεός. Es kommt indeß dem Ap. darauf an, schon daraus, daß dieß Volk Gottes Eigenthum ist, τὸν λαὸν αὐτοῦ, die Unwahrscheinlichkeit zu erweisen, und wiewohl auch so noch ἀπώσατο geringeren Nachdruck hat, als τὸν λαὸν αὐτοῦ, so ist doch der Gegensatz zum Vorhergehenden minder scharf, und es konnte also, da nun der Nachdruck vielmehr auf dem ganzen Satze ἀπώσατο τ. λαὸν αὐτοῦ liegt, das Objekt dem Verbum nachgesetzt werden. Die Unmöglichkeit

einer solchen Verstoßung des erwählten Volkes spricht auch Ps. 94, 14 ff. aus (Beza). Cod. A D 76., Chrys. u. A. fügen auch hier das ὃν προέγνω hinzu, welches sich im 2. V. findet, aber abgesehen von der Wahrscheinlichkeit, daß es von den Abschreibern aus V. 2. heraufgenommen, gewinnt auch der 2. V. an Bedeutsamkeit, wenn wir es hier nicht lesen; die Unwahrscheinlichkeit der Verwerfung, welche schon aus dem Begriffe, daß es Gottes Volk ist, hervorging, wird alsdann auch durch das neue Moment verstärkt, welches in ὃν προέγνω liegt. — P. selbst tritt nun als Beleg dafür ein, daß das jüdische Volk nicht als solches vom Gottesreiche ausgeschlossen ist, und bei dem ἐγώ mag man sich mit Chrys. die Bedeutung vergegenwärtigen, welche gerade Paulus für das Christenthum hatte. Der Stamm Benjamin, verbunden mit dem Stamme Juda, bildete das Reich Juda, auch nach dem Exil, Esr. 4, 1., so daß P. sich durch seine Abstammung aus Benjamin als recht eigentlicher Volksgenosse ausweist; indeß kann die Angabe des Stammes auch ohne jene Nebenbeziehung, wie Phil. 3, 5., bloß als detaillirtere Angabe des jüdischen Ursprungs angesehen werden. Was καὶ γάρ betrifft, so wird von Einigen, welche es wie etenim nehmen, noch ein καί nach γάρ verlangt, allerdings hat das καί in καὶ — γάρ die Bed. auch verloren und dient nur zur Verknüpfung, indeß hat es in mehreren Stellen dieselbe noch erhalten, Rück. zu Plato's Symp. S. 20. hat dergleichen gesammelt.

V. 2. An die kräftige Verneinung schließt sich in dem Relativsatz noch ein neuer Grund für die Unmöglichkeit der Verstoßung an. Wir fassen προέγνω hier, wie 8, 29., was Gott in seiner ewigen Anschauung erkannt, dem kann er nicht untreu werden, vgl. V. 29. Die Erwählung Israels zum Gottesvolk schloß in sich, daß Israel auch das Fundament des messianischen Gottesreiches werde, so kann denn also das Volk als solches nicht vom Gottesreiche ausgeschlossen seyn. Unrichtig denken Orig., Chrys., Luth. (Randgl.), Calv., Glöckl. an das zum christlichen Gottesreich bestimmte Gottesvolk, dagegen ist τὸν λαὸν αὐτοῦ, welches nur auf ganz Israel gehen kann, und der ganze Kontext. Es wird an einem alttestamentl. Beispiele nachgewiesen, wie bei dem Abfalle des

Volks im Großen dennoch ein heiliger Same bleiben könne. *Ἐν Ἠλίᾳ* jetzt anerkannt als Anführung eines Abschnittes der Schrift, der von Elias handelt, so im N. T. Marc. 12, 26. *ἐπὶ τῆς βάτου*, d. i. im Abschnitte, wo vom Dornbusche die Rede ist *). — *Ὡς* dient zur näheren Explikation dessen, was die Schrift a. a. O. sagt, und findet sich so auch nach anderen Erwähnungen einer Rede, Apg. 11, 16. Bornem. zu Xen. Cyrop. I. 2. 5. und zu Luc. 22, 61. *Ἐντυγχ. τ. θεῷ κατά τινός*, wider Jemand Gott angehen, Klage führen.

V. 3. 4. Die Anführungen aus 1 Kön. 19, 10. 18., aber mit einigen Auslassungen und einer Umstellung. Die zweite berichtigt einen Fehler der LXX., welche für הִשְׁאַרְתִּי *καταλείψεις* übersetzen (doch hat Complut. *καταλείψω*). Dagegen hat der Ap. zu *κατέλιπον* das *ἐμαυτῷ* hinzugefügt, wodurch, wie auch durch die Weglassung des *πάντα γόνατα, ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ*, welches die LXX. und der Text hat, dem Anscheine nach der Sinn verändert wird, den הִשְׁאַרְתִּי im Zusammenhange hat. Dieß heißt nämlich im Zusammenhange: «ich habe von Strafgerichten verschont, am Leben bleiben lassen alle diejenigen, welche», wogegen *κατέλιπον*

---

*) Beispiele aus Philo giebt Großmann in der Abhandlung: de phil. Hebr. sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. conspicuis. 1833. S. 21. Aus Pausanias VIII. 37. 3. giebt Fr. das Beispiel: *Τιτᾶνας δὲ πρῶτον ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἥρας ὅρκῳ τὰ ἔπη*, d. h. in der Stelle, wo vom Schwur der Juno bei den Titanen die Rede ist, Iliade ξ, V. 278. Aus Thukyd. gehört hieher die St. B. 1. K. 9.: *φαίνεται γὰρ* (Agamemnon) *ναυσί τε πλείσταις ἀφικόμενος καὶ Ἀρκάσι προσπαρασχών, ὡς Ὅμηρος τοῦτο δεδήλωκεν, εἴ τῳ ἱκανὸς τεκμηριῶσαι. Καὶ ἐν τοῦ σκήπτρου ἅμα τῇ παραδόσει εἴρηκεν αὐτὸν πολλῇσι νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν.* Dieses früher von mir angeführte Beispiel will Fr. nicht gelten lassen wegen des *ἅμα*, und will so übersetzen: simul Homerus sceptrum Agamemnoni tradidit, simul eum dixit etc., *ἅμα τὸ σκῆπτρον αὐτῷ παραδοὺς εἴρηκεν αὐτὸν κ. τ. λ.* Vielmehr ist das *ἅμα* so zu erklären, daß für die vorhererwähnte Seemacht des Agamemnon ein zwiefaches Zeugniß aus Homer beigebracht wird, zuerst, daß er auf diesem Zuge die meisten Schiffe gehabt, sodann, daß ihm — wie aus der St. vom Scepter erhelle — die Inseln gehuldigt haben — wie gleich darauf Thukyd. sagt, daß er die Herrschaft über die Inseln nicht hätte behaupten können, wofern er nicht eine bedeutende Seemacht besessen.

ἐμαυτῷ, wie es scheint, heißen soll: «ich habe für mich, zu meinem Dienst mir bewahrt.» Wie Fr. meint, so hat P. auch schon V. 3. ὑπελείφθην in diesem Sinne gesetzt, und die Uebersetzung der Worte וְאֶת־נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶחָרֶב vor τὰ θυσ. κ. τ. λ. gestellt, weil man sie, wenn sie unmittelbar im hebr. Texte dem κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος vorangegangen wären, so hätte fassen können: «ich bin allein von allen deinen Propheten übrig geblieben.» Dieser Grad von Absichtlichkeit ist aber wohl nicht bei dieser Konformirung des Citates anzunehmen; auch wenn die Worte τοὺς προφήτας κ. τ. λ. dem κἀγὼ κ. τ. λ. unmittelbar vorhergingen, ließ sich mit dem letzteren der Sinn verbinden, den Fr. fordert, überhaupt aber soll wohl ὑπελείφθην und κατέλιπον keine andere Beziehung haben, als im Hebr., nämlich die Beziehung auf die Lebenserhaltung; denn wollte der Ap. ὑπελείφθην μόνος verstanden wissen: praeter me nemo superest, qui te colere audeat, so müßte das Letztere doch bestimmter angedeutet worden seyn; und was κατέλιπον ἐμαυτῷ betrifft, so nöthigt das λεῖμμα V. 5. keineswegs, es so zu fassen: curavi ut in fine mihi maneant, λεῖμμα ist der Ueberrest aus dem Strafgericht (vgl. 9, 27. 29.), und κατέλιπον ἐμαυτῷ heißt demnach: «ich habe aus den Strafgerichten für meinen Dienst aufbehalten.» Eben diese Rückbeziehung des λεῖμμα auf κατέλιπον hält auch von dem sonst sich empfehlenden Gedanken ab, daß die ἐκλογή in V. 5. der Hauptgedanke sei, und aus diesem Grunde κατέλιπον ἐμαυτῷ den Sinn von ἐξελεξάμην ἐμαυτῷ haben müsse. Bucer: et hoc confirmat, omnia salutis solius Dei opus esse. — Die LXX. haben in der zweiten St. das Mask. τῷ Βάαλ, P. aber hier, wie sonst sehr oft die LXX., das Fem., es entsteht also die Frage, wie die LXX. überhaupt zum Gebrauch des Fem. gekommen sind, und warum P. an dieser St. das Fem. gebraucht hat. Die ältere gewöhnliche Ansicht wollte das Fem. durch Ergänzung von εἰκών erklärt wissen (Er., Beza, Grot.), Andere sahen Βάαλ als Bezeichnung einer weiblichen Göttin des Mondes, der Astarte, an (Brais, Beyer additament. ad Seldenii de diis Syr., Chr. Schmid), noch Andere betrachten Βάαλ als androgynische Gottheit, wie deus Lunus und dea Luna

(Koppe, Olsh., Mey., vgl. Creuzer B. II. S. 9.). Gesen. in Rosenm. bibl.-ereget. Repertorium I. S. 139. stellt die Ansicht auf, daß *Βάαλ* verächtlich *ἡ Βάαλ* genannt worden sei, wie im Rabbinischen אֱלֹהוּת die Idole bezeichnet, im Arab. الالهة. Im Kuran werden die heidnischen Araber, deren Götter weibliche Namen hatten, tadelnd so angeredet: الكم الذكر وله الانثى «Wollt ihr nur männliche Kinder haben, und gebt Gott weibliche?» Sure LIII. V. 19. (S. über diese St. Pococke, Spec. Hist. Arab. p. 91.). Vgl. Sure XVI. V. 59. und Sale's Anmerk.*). Zuletzt hat Fr. sich dahin erklärt, die LXX. hätten aus den Stellen, wo בַּעַל neben den עַשְׁתָּרוֹת vorkommt, den Schluß gezogen, daß es auch irgend eine weibliche Gottheit bezeichnen müsse. Solcher Stellen sind indeß nur drei, Richt. 2, 13. 10, 6. 1 Sam. 7, 4., zwar zieht außerdem Fr. noch die Stellen dahin, wo die LXX. *τὰς Βααλείμ* mit *τὰ ἄλση* verbinden, Richt. 3, 7. 2 Kön. 21, 3., weil *ἄλσος* von den Alexandrinern in der Bed. eines locus deae sacratus genommen worden sei, indeß bringt jener Ausleger selbst das entgegenstehende *ἐδουλεύσαμεν τοῖς Βααλεὶμ κ. τοῖς ἄλσεσιν*, und sagt nun im Gegentheil, hier hätten die Uebersetzer gemeint, es finde eine Opposition der männlichen und weiblichen Gottheiten statt. — Wir begleiten diese verschiedenen Ansichten nur mit einer kurzen Kritik. Die erste, welche *εἰκών* ergänzt, ermangelt der Analogie, indem doch die Sprache eigentlich *τῇ τοῦ Βάαλ* fordern würde. Das Urtheil über die beiden zunächst erwähnten Hypothesen hängt von mythologischen Forschungen über den phönizischen Baal ab, welche bis jetzt wohl noch nicht zu einem befriedigenden Endresultate gediehen sind**). Die Ansicht von Fr. hat gegen sich, daß die Zahl

---

*) Noch eine Analogie für den verächtlichen Gebrauch des Fem. ließe sich aus dem Altdeutschen beibringen, wo guth als Mask. Gott bedeutet, gud als Neutr. der Götze (Grimm deutsche Gramm. III. S. 148.), das hebr. Fem. begreift aber bekanntlich auch das Neutr. in sich.

**) Gesen. hat bekanntlich im Komm. zum Jes. und in der Hall. Enc. Th. 8. unter dem Artikel Bel die Ansicht vertheidigt, daß der babylonische — und wohl auch der phönizische — Bel der Planet Jupiter sei. Der neueste gelehrte Forscher, Movers in dem Werke „die Phönizier“

der Stellen, wo die LXX. die בְּעָלִים neben den עַשְׁתָּרוֹת gefunden haben, doch zu gering ist, als daß sich daraus allein die Meinung von einer Göttin Baal hätte bilden können. Hätten sie bloß in diesen Fällen das Fem. gesetzt, so würde man noch eher beistimmen, aber sie gebrauchen es ja auch außerdem, Hos. 2, 8. Zeph. 1, 4. Jer. 11, 13., vgl. Tob. 1, 5. *καὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ αἱ συναποςᾶσαι ἔθυον τῇ Βάαλ, τῇ δαμάλει*, wo, wie schon Winer im Realwörterb. s. v. Kalb und de W. bemerken, nach späterer jüdischer Ansicht das Jehovahsymbol des Kalbes als Götze bezeichnet wird. In Jer. 19, 5. (32, 35.) wird *τῷ Βάαλ* und *τῇ Βάαλ* so neben einander gebraucht, daß man kaum anders kann, als beide für identisch zu halten. Und so dürfte denn, da für die androgynische Beschaffenheit des *Βάαλ* bestimmte Zeugnisse fehlen, nach den gegenwärtig vorliegenden Datis doch die Hypothese von Dr. Gesenius am meisten für sich haben. Was aber die Setzung des Fem. statt des Mask. an dieser Stelle bei P. betrifft, so ist sie wohl nur daraus zu erklären, daß dem Ap. aus den LXX. diese Form ebenso geläufig war, wie die des Mask.

V. 5. *Οὕτως*, nämlich wie in der damaligen Zeit. *Ἐκλογή* wie 9, 11. *Χάριτος* entweder Bezeichnung des Charakters, der sich in der *ἐκλογή* ausspricht (vgl. Luc. 4, 22., wo jedoch *χάρις* in anderer Bed.), oder des Motivs derselben; der Sache nach kommt beides auf eins hinaus. Auch hier nimmt der Ap., wie K. 9., Veranlassung, hervorzuheben, daß die Aufnahme in's Gottesreich nicht auf Grund von menschlichen Verdiensten geschehe. Die göttliche *χάρις* steht den menschlichen *ἔργα* gegenüber und schließt mithin nicht aus, daß von menschlicher Seite die Bedingung der *πίςις* erfüllt werde, s. zu 9, 11. Freilich könnte diese lutherische Ansicht noch durch die Ausführung von V. 7. an zweifelhaft gemacht werden, wo das Nichtglauben auf ein decretum reprobationis zurückgeführt wird, aber doch nur dann wäre dieß der Fall, wenn nicht fest stände, daß nach biblischem Sprachgebr. Ver-

---

Bonn 1841. S. 167. 184 f., führt auf's Neue die Ansicht aus, daß Baal der Sonnengott sei, Aschera ist nach ihm eine tellurische Potenz, Astarte eine davon verschiedene siderische Potenz; die androgynische Bed. des Baal wäre demnach aufzugeben.

härtung von Seiten Gottes und Selbstverschuldung von Seiten des Menschen keine sich ausschließende Begriffe sind, s. zu 9, 17. S. 512. und 1, 24.*). Wie bei 1, 24., so ist auch hier mit Cal. zu sagen: **traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum ἐκβατικῶς, sed δικαςικῶς et judicialiter.** Die Sonne, welche dem kranken Auge gegenüber dasselbe blendet, verhält sich in ihrer Wirksamkeit ebenso, wie der göttliche Gnadenrathschluß in Christo zu dem durch eigene Schuld selbstgerechten Menschengeiste. Daß nun der Ap. den Unglauben der Juden, der vorher als ihre eigene That bezeichnet worden, hier plötzlich von der Seite der göttlichen Ursächlichkeit darstellt, davon glauben wir auch den bestimmten Grund zu erkennen, weil ja nämlich die Folge dieses K. von der Stellung handelt, welche dieser Unglaube in der ganzen Oekonomie Gottes einnimmt; der Unglaube wird hier nicht in seinem Verhältnisse zum Willen der Ungläubigen, nicht als innere That, sondern als Begebenheit betrachtet, und insofern ist er, wie alles Böse, von Gott geordnet**). Ἀνάγκη ἐλ-

---

*) In dem Citat V. 9. heißt es auch hier: εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, und Fr., der die Prädestination bei dem Ap. findet, findet daher auch darin einen Widerspruch, daß V. 11. dem Volke Sünde zugeschrieben wird, s. zu 9, 30. oben S. 530.

**) Das Problem, welches die Vereinigung dieser zwei Momente für den Verstand darbietet, spricht auf eine durch ihre Naivetät interessante Weise der auf S. 513. angeführte Dschelaleddin aus (s. meine Blüthensamml. der morgenländ. Mystik S. 165.):

Mit 'ner Streitfrag' Einer einst an mich sich wandt',
Der am Disputiren sein Vergnügen fand.
Sprach: Den Unglaub' loben, selber Unglaub' ist,
So Muhammed lehrt, deß Wort ein Siegel ist.
Doch derselbe nun auch lehrt, was Gott verhängt',
Nie der Gläub'ge sich zu tadeln unterfängt.
Da nun Gott nicht Unglaub' will und Heuchelsinn,
Sünde ist's, wenn ich mit Sünd' zufrieden bin.
Wiederum ist's Sünde, wenn ich tadeln wollt',
Was nach dem Verhängniß also kommen sollt'.
Da ich rechts nun und auch links ein Feuer seh',
Sag' mir, wie ich solch' Dilemma recht versteh'!
Ich darauf: Unglauben lob' ich darin zwar,
Daß in ihm auch Gott's Verhängniß offenbar.

θεῖν τὰ σκάνδαλα, sagt der Erlöser, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται (Matth. 18, 7.), und erkennt damit ebenso sehr die Nothwendigkeit der Sünde als Begebenheit, als ihre Strafbarkeit als That an, vgl. die merkwürdige St. Apg. 4, 28., auf welche Aug. ep. 149. ad Paul. aufmerksam macht.

Hieran schließen wir das Urtheil über die Meinung von Rück., de W., daß der Satz in V. 6. nur beiläufig ausgesprochen sei. An den Gedanken, daß nicht ganz Israel verworfen worden, schließt sich der Ausspruch V. 6. allerdings nur beiläufig an, aber er bildet den nothwendigen Uebergang zu V. 7—10., und wiederum liegt in dem ἐπωρώθησαν der Uebergang zu den wichtigen Gedanken, die sich von V. 11. an entfalten, welche auszusprechen P. wohl auch schon beim Beginn dieses K. im Sinne hatte. Nicht bloß, will er sagen, ist schon jetzt eine beträchtliche Anzahl selig geworden, sondern der Fall der übrigen beruht auf einem göttlichen Verhängniß, in welchem bei aller seiner Strenge sich doch auch Liebe und Weisheit manifestirt, nämlich gegen die Heiden, und schließlich wird ja auch dieses Verhängniß seine Endschaft erreichen.

V. 6. Der Zweck dieses Ausspruchs ist der, den Antheil der Werke schlechthin auszuschließen. Zur Erreichung dieses Zwecks sind die Worte εἰ δὲ ἐξ ἔργων κ. τ. λ. freilich nicht nöthig, aber sie sind doch auch nicht unpassend. Mit Entschiedenheit ist Rück. zu widersprechen, wenn er meint, daß sie selbst etwas Störendes haben. Folgt man nur der Masse der Autoritäten, so kann man allerdings geneigt seyn, sie mit Seml., Griesb., Lachm., Rück., Reiche, Mey., de W. aus dem Text zu verweisen, sie fehlen nämlich in cod. A C D E F, It., Vulg., Kopt., Aeth., sämmtlichen lat. Vätern; andere Erwägungen aber stimmen für ihre Beibehaltung. Mit Recht hat Fr. namentlich darauf aufmerksam gemacht, daß diese Worte, falls sie von Interpolatoren eingeschoben wären, um einen Gegensatz zu εἰ δὲ χάριτι — χάρις

Andrerseits Unglauben lauter Sünde ist,
Da nur aus des Menschen Trotz er fließt u. s. w.

Es sind diese angeführten Worte nur der Eingang zu einer höchst naiven Ausführung, die man a. a. O. nachlesen mag.

zu bilden, auch strenger dieser ersten Satzhälfte konformirt seyn würden: statt οὐκέτι ἐςὶν ἔργον würde sich γίνεται finden, statt χάριτι vielleicht ἔργοις, auch dürfte statt des kollektivischen τὸ ἔργον eher τὰ ἔργα erwartet werden, wenigstens dürfte man, wäre die Stelle interpolirt, eine Mannichfaltigkeit von Varianten erwarten *). Die Weglassung läßt sich erklären, wenn man zunächst (mit Matth.) einen durch das doppelte εἰ δέ veranlaßten Fehler der Abschreiber annimmt, den dann vielleicht manche absichtlich nicht gebessert haben, weil ihnen die Worte als überflüssig erschienen. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Fehlers der Abschreiber wird dadurch erhöht, daß von einigen cod. (48.* 57.) die Worte ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις· εἰ δὲ ἐξ ἔργων ausgelassen werden, weil das Auge von dem ersten ἔργων auf das zweite hinüberirrte, von andern (17. 52. 54. Matth. 8.) ist εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐςὶ χάρις übergangen, weil dieselbe Uebereilung in Betreff des doppelten χάρις statt fand (Fr.). So muß man denn, ungeachtet der großen Zahl von Zeugnissen, welche den ganzen Satz οὐκ ἔτι ἐςὶν ἔργον übergehen, nichts desto weniger Beza, Beng., Matth., Rink Lucubrationes S. 126., Fr. beistimmen, welche sich für die Aechtheit der Worte entschieden haben, für welche ja doch auch alte Zeugen vorhanden sind, der Syr., cod. Vat., Ar. Pol. und Erp., Chrys. Von Beng. ist überdieß noch zu ihren Gunsten geltend gemacht worden, daß V. 7. sich auf die beiden Hälften von V. 6. zurückbeziehe, ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ auf εἰ δὲ ἐξ ἔργων κ. τ. λ., ἡ δὲ ἐκλογή auf εἰ δὲ χάριτι κ. τ. λ., allein diese Beziehung könnte immer nur eine indirekte seyn, und wird dann auch schon durch die erste Hälfte gerechtfertigt. — Γίνεται im Präs. hier in der Bed. «seyn», vgl. die Anm. S. 152. Τὸ ἔργον kollektivisch, wie Jak. 1, 4. 1 Thess. 1, 3., οὐκέτι wie K. 7, 17. Beng.: hoc, quater positum, ostendit vim consequentiae.

2) V. 7—10. Aber nur die Auswahl, welche die Aufnahme in das Reich Gottes durch Gnade sucht, wird

) Es finden sich indeß nur zwei, in cod. Vat., wo statt οὐκέτι ἐςὶν ἔργον sich ἐςὶν χάρις findet, in cod. 4. aber werden die Worte ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐςὶν ἔργον ausgelassen: aus beiden Varianten erkennt man, daß die Abschreiber den Text nicht verstanden.

aufgenommen, die übrigen werden der Verhärtung preisgegeben.

V. 7. Das *τί οὖν* dient wiederum dem Ap. dazu, um sich zu orientiren; er weist das Resultat aus V. 5. 6. nach. Uebereinstimmend mit K. 9, 31. heißt es von dem Volk im Ganzen, daß es das Ziel verfehlt hat. Statt der lect. rec. *τούτου* ist der Akk. *τοῦτο* aufzunehmen; wenngleich *τυγχάνειν* gewöhnlich mit dem Gen. gebraucht wird, so doch auch mit dem Akk., Matthiä S. 536. Herm. zu Viger S. 760. Das Beispiel aus den Prosaikern in Plato de republ. S. 431. C., wo *ἐπιτυγχάνω* mit dem Akk. gebraucht ist, hat zwar Matthiä nicht anerkannt, mit größerer Wahrscheinlichkeit ist jedoch daselbst wirklich jene Konstruktion zuzugeben (Rück., Fr.). — Das abstr. *ἡ ἐκλογή* mit größerer Kraft statt des concr. *οἱ ἐκλεκτοί* gesetzt, es wird dadurch in dem Begriffe der *ἐκλεκτοί* das Moment stärker hervorgehoben, auf das es dem Ap. hier ankommt, s. Winer de abstr. pro concr. positi in N. T. causis, 1831. S. 14. Wie einerseits die Aufnahme in das Gottesreich, so wird nun andererseits auch der Ausschluß aus demselben auf die göttliche Kausalität zurückgeführt.

V. 8—10. Auch hier, wie 10, 6—8. 15. 18., behauptet Mey., Fr., daß P. in den alttestamentl. Stellen eine *ὑπόνοια* auf die Verstockung der Juden gegen Christum gefunden; eine Nöthigung zu dieser Annahme ist nicht vorhanden, s. zu 9, 24—28. Nimmt man mit den Meisten an, daß der Ap. das zweite Citat bloß wegen der Worte *σκοτισθήτωσαν — βλέπειν* angeführt habe, so ist um so weniger daran zu denken, daß er einer St. eine Beziehung auf die christliche Oekonomie gegeben haben sollte, deren Worte dem größten Theile nach keine *ὑπόνοια* zuließen. Auch daß die Worte des ersten Citats aus mehreren Stellen verbunden und nicht genau nach dem Texte eingeführt sind, macht eine bloße Anführung *κατὰ διάνοιαν* wahrscheinlich. Zu Grunde liegt nämlich 5 Mos. 29, 4., wo die LXX. haben: *καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*, aus Jes. 29, 10. aber: *ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως*, werden die Worte *πνεῦμα κατανύξεως* aufgenommen. Mit Unrecht haben Beza,

Griesb., Knapp die Worte ἕως κ. τ. λ. von dem Citat getrennt und als des Ap.'s Worte angesehen, wohl aber mag es seyn, daß P. in diese Worte des Moses den Sinn legte, jene Verblendung gegen Gottes Gnadenrathschlüsse, von denen schon der alttestamentl. Gesetzgeber spricht, dauert bis heutigen Tages fort, und hat er dieß sagen wollen, so ist damit die Annahme einer ὑπόνοια ausgeschlossen, vgl. 2 Kor. 3, 15.: *ἕως σήμερον, ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.* Aus dem *πνεῦμα καταν.* macht Fr. wieder (s. oben K. 7, 8. S. 366.) einen **malus daemon animum consternans**; auf 1 Kön. 22, 19 f. wird man sich dafür nicht berufen können, denn schon das *ἔδωκεν* (vgl. K. 8, 15. Eph. 1, 17. *δῴη ἡμῖν πνεῦμα σοφ.*) widerspricht einer solchen Vorstellung von einem Dämon, überdieß ist dort von einer Vision des Propheten die Rede (V. 19.), auch tritt nicht ein böser Geist auf, sondern ein dienstbarer Geist Gottes, welcher zum Lügengeiste in den falschen Propheten wird; eher kann man an die St. im **Test. XII. patr.** S. 522. erinnern, wo von sieben Geistern im Menschen die Rede ist, *πνεῦμα ζωῆς, ὁράσεως, ὀσφρήσεως κ. τ. λ.*, und von sieben andern bösen Geistern, *πνεῦμα τῆς πορνείας, ἀπληςίας κ. τ. λ.*, doch sind auch dieß, wie der Gegensatz zeigt, keine Dämonen. Andererseits wird aber auch *πνεῦμα* hier so wenig, als in den Phrasen *πν. σοφίας, πίςεως* = *φρόνημα* zu nehmen seyn, sondern am richtigsten werden wir im modernen Sprachgebrauch das Wort Kraft substituiren. Ueber die Bed. von *κατάνυξις* hat Fr. im Excursus zum 2. Th. eine genaue Untersuchung angestellt, durch welche jedoch keine neuen Resultate gewonnen sind, der Verf. kommt darauf zurück, daß das Wort von *νύσσειν* abzuleiten und **animi incitationem, misericordiam, tristitiam** ausdrücken könnte, in den wenigen Stellen aber, wo es vorkommt, Ps. 60, 5. Jes. 29, 10. und an u. St., **torpor** bedeute*). Als Analogie wird man am treffendsten vergleichen

*) Nützliche Bemerkungen darüber hatte schon de Dieu und Hammond zu der St. gemacht, der letztere hat eine von Fr. übersehene Belegstelle für die Bed. stupor beigebracht, aus Marci Erem. *νουϑ. ψυχ.* S. 948. A., wo es heißt, daß die *οἰνοποσίαι* den *πόνος τ. κατανύξεως* zur Folge haben.

frappé, struck, betroffen, da auch *νύσσειν* die Bed. schlagen hat. — Die Inf. *τοῦ μὴ βλέπειν* und *τοῦ μὴ ἀκούειν* sind nicht mit *ἔδωκεν* zu konstruiren, sondern mit den Substantiven *ὀφθ.* und *ὦτα*, «Augen mit dem Erfolge nicht zu sehen», d. i. *τῆς ἀβλεψίας*.

Befremdend ist das zweite Citat aus Ps. 69, 23. 24., da nur die Worte *σκοτισθ.* — *βλέπειν* Anwendung zu leiden scheinen*). Sollte P. bloß um der Vollständigkeit willen die übrigen Worte mit aufgeführt haben? Allerdings führen auch die Rabbinen Sprüche vollständig an, bei denen es ihnen nur auf gewisse Worte ankommt (Surenh. *Βίβλ. καταλλ.* S. 54.), auch im N. T. ist dieß der Fall, aber doch nur, wenn in Stellen, welche zum Belege dienen, einzelne weniger anwendbare Worte mit vorkommen (Matth. 4, 15.); daß jedoch um einiger anwendbarer Worte willen müßigerweise mehrere damit verbundene Sätze angeführt werden sollten, dafür wird man keine Beispiele nachweisen können. Wir müssen daher denjenigen Auslegern beitreten, welche dem ganzen Citat eine Anwendung auf den vorliegenden Fall geben. Bei Tische überfallen werden ist im Psalm Bild der einbrechenden Gefahr in dem Momente, wo man sich am sichersten fühlt; die Speise nun, an der Israel sich labt, ist das Gesetz und seine Werke, in diesen dünken sie sich am sichersten, und gerade diese Werkgerechtigkeit dient ihnen zum Verderben (Mel.). Das Moment des zur Versuchung Dienens hat dem Ap. solche Wichtigkeit, daß er den Begriff der Schlinge (*παγίς*) und des Stellholzes (*σκάνδαλον*) noch durch *θήρα*, dem im hebr. Text nichts entspricht, erweitert, wie denn die gehäuften Synonymen zu größerer Hervorhebung eines Begriffes dienen (Jakob Quaest. Lucian. I. S. 20.). *Θήρα* wird von den LXX. zur Uebers. von רֶשֶׁת gebraucht (Ps. 35, 8.), und danach von Vielen in der Bed. «Netz» genommen, dagegen hat die Vulg. captio, ebenso Oek., Theoph., und neuerlich haben Mey., Fr., Bretschn. im Lex. 3. A. die gewöhnliche Bed. Fang, Jagd

*) Es findet bei P. und den LXX. eine Abweichung von der masorethischen Punktation statt. Wir lesen לִשְׁלֹמִים, die LXX. übersetzen *εἰς ἀνταπόδοσιν*, Paulus *εἰς ἀνταπόδομα*; die Alex. und P. lasen also לְשִׁלּוּמִים.

beibehalten. Allein es ist sehr die Frage, ob nicht die LXX. das Wort als abstr. pro concr. gebraucht haben, «der Fang» für das Werkzeug des Fanges, *τὸ θήρατρον*, wie מָוֶת 2 Kön. 4, 40. und wie sogleich nachher «der Reichthum der Heiden» = «das Mittel die Heiden zu bereichern» ist, s. oben zu K. 7, 7. In Ps. 35, 8. lautet der hebr. Text: תְּבוֹאֵהוּ שׁוֹאָה לֹא־יֵדָע וְרִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־טָמַן תִּלְכְּדוֹ בְּשׁוֹאָה יִפָּל־בָּהּ, dieß übersetzen die Alexandriner: *ἐλθέτω αὐτῷ παγὶς ἣν οὐ γινώσκει καὶ ἡ θήρα ἣν ἔκρυψεν συλλαβέτω αὐτοὺς* (cod. Alex. *αὐτόν*)*), *καὶ ἐν τῇ παγίδι πεσεῖται ἐν αὐτῇ.* Hier fehlt nun der Sinn, sobald man *θήρα* «Fang» und nicht «Netz, Fangeisen» übersetzen will. — *Εἰς ἀνταπόδομα* stellt der Ap. an den Schluß, während die LXX. haben: *εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον.* Eine Absicht kann dabei wohl nicht verkannt werden; an den Schluß gestellt drückt die Phrase aus, daß alles Vorhererwähnte in die Kategorie der Wiedervergeltung fällt. Anstatt vom Krümmen des Rückens spricht der hebr. Text vom Wankendmachen der Lenden, dieß ist anderwärts Bezeichnung großer Furcht, Nah. 2, 11. Dan. 5, 6., auch die Verdunkelung der Augen bezeichnet nach dem Ps. den geschwächten, gedemüthigten, knechtischen Zustand, ganz wie 5 Mos. 28, 65—67. Daß man nicht an die Zeichen der Altersschwäche zu denken hat, geht aus dem *διαπαντός* hervor. Sehr passend konnte nun der Ap. dieses auf den knechtischen Zustand der Gesetzesdiener beziehen (Gal. 4, 24.).

3) V. 11—24. Auch bei dieser Verhärtung verfolgt jedoch Gott einen Liebeszweck, zunächst gegen die Heiden, weiter gegen Israel selbst.

V. 11. Die Uebers. der Vulg.: numquid sic offenderunt ut caderent, an welche sich Viele anschlossen, ist schon von Er. gerügt worden, denn einerseits müßte *ὥςε* und nicht *ἵνα* stehen, und außerdem sagt Er.: totus sermo sequens non loquitur de magnitudine lapsus, sed de eventu. Aber auch den eventus bezeichnet *ἵνα* hier nicht,

*) Fr. citirt: *συλλαβέτω αὐτήν*, eine Lesart, die, soviel wir sehen, keinen Sinn giebt, und welche sich nach Parsons in der Ausg. der LXX. von Holmes nur in zwei codd. findet.

sondern, wie Beza bemerkt, den Endzweck. Der Ap. will nachweisen, daß selbst mit diesem ernsten Gericht noch Liebesabsichten Gottes, zunächst gegen die Heiden, weiter gegen Israel selbst, verbunden waren, ähnlich wie K. 9, 22. gezeigt hatte, daß selbst an den Gefäßen des Zorns sich auch die Liebe geoffenbart hatte; Aug.: non deliquerunt ut tantummodo caderent, quasi ad suam poenam solum. Die Neueren erkennen sämmtlich den Gedanken an: «Israel ist nicht gestrauchelt, bloß um zu fallen», Mehrere, wie Koppe, Benecke, Mey., de W., nach dem Vorgange der griechischen Interpreten, nehmen aber noch die Nebenbeziehung an, das Straucheln Israels habe nicht den Endzweck eines absoluten, d. h. irreparabeln Falles gehabt. Orig.: observandum est, quod aliud ponit P. offendere et delinquere (*πταίειν*), et aliud cadere, et offensioni quidem et delicto remedium ponit, cecidisse autem eos, quasi desperatio in hoc sit aliqua, non recipit. «Diese Emphase von *πέσωσι*, sagt Mey., bringt das klimaktische Verhältniß zu *ἔπταισαν* (stolpern — zum Liegen kommen) mit sich.» Diese Erklärung läßt sich zweifelhaft machen, denn *πταίειν*, wenn es als Metapher für das Sündigen oder auch für das Unglücklichwerden gebraucht wird, schließt doch immer das consequens des Fallens mit in sich (Jak. 2, 10. 3, 2. 2 Petr. 1, 10., bei Herodot heißt *πταῖσμα* «Niederlage» 7, 149., *πταίειν, προςπταίειν* «eine Niederlage empfangen», so 9, 101.: *ἀῤῥωδίη, μὴ περὶ Μαρδονίῳ πταίσῃ ἡ Ἑλλάς*, ne in Mardonio offendat Graecia, d. i. daß sie ihm unterliegen möchte), und V. 22. werden wirklich die ungläubigen Juden *πεσόντες* genannt. Aber trotz dessen können wir uns nicht überzeugen, daß der Ap. absichtslos die beiden verschiedenen Verba *πταίειν* und *πίπτειν* gebraucht habe, zumal, da wirklich das *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* und V. 14. den Gedanken hervorhebt, daß die *σωτ.* der Heiden wieder Mittel zur Erweckung Israels werden sollte. Man denke es sich daher so. Von den einzelnen sagt P. V. 22., daß sie *πεσόντες* sind, ohne unter *πίπτειν* dort etwas Anderes zu verstehen, als hier unter *πταίειν*, hier aber, wo er das Volk im Ganzen vor Augen hat, nimmt er, vermöge der weiterhin von ihm ausgesprochenen Ueberzeugung

der zukünftigen Bekehrung des Volks im Ganzen, πίπτειν gegenüber dem πταίειν in emphatischer Bed. und negirt es von der Gesammtheit des Volks*). Ja noch mehr, nicht nur ist das πίπτειν nicht der Endzweck gewesen, sondern das πταίειν ist mit liebreichen Absichten Gottes verbunden gewesen. An den Heiden hat diese liebreiche Absicht sich insofern kund gegeben, als Israel, das theokratische Volk, die nächsten Ansprüche auf das Gottesreich, mithin auch auf die Predigt desselben hatte, den Heiden wurde aber die Predigt reichlicher zu Theil, als Israel sie von sich wies. Will man die Worte des Ap. pressen, so ließe sich daraus die Folgerung ableiten, für die Heiden sei, im Fall, daß Israel gläubig würde, die σωτ. gar nicht bestimmt gewesen, auch das Gleichniß V. 17. führt darauf, wenn es heißt, daß nur an die Stelle der ausgebrochenen Zweige die Heiden eingepflanzt worden; allein damit würden unzählige andere Stellen streiten, vgl. z. B. K. 4, 16. 17. und Gal. 3, 14., aus welchem Ausspruche man, falls man die Worte premirt, gerade im Gegentheil ableiten könnte, Christus habe die Menschheit zu keinem andern Zwecke vom Fluch des Gesetzes befreit, als darum, damit auch die Heiden am messianischen Heil Theil haben könnten. Ueber V. 17. f. zu jener St., hier dient V. 12. dazu, die Heiden zu belehren, daß ihr Heil keineswegen durch den Schaden Israels bedingt sei, ferner erklärt V. 20., daß nicht die Einpflanzung der Heiden, sondern der Unglaube der eigentliche Grund ist, warum die ungläubigen Juden ausgeschlossen worden. Mithin ist der in unserm V. ausgedrückte Gedanke nicht absolut, sondern nur graduell zu fassen, vgl. die Rede des P. Apg. 13, 46.: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον, πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν κ. τ. λ. Noch größer wäre der Widerspruch mit der Vernunft und mit der sonstigen paulin. Lehre; wollte man V. 28. die Worte pressen, dann ließe sich daraus folgern, daß Gott den Juden nicht um ihres eigenen Unglaubens willen, sondern ausschließlich zum Besten

*) Παράπτωμα bezieht sich demnach auch nicht auf das πίπτειν zurück (Rück.), sondern, wie schon Grell, Grot. bemerken, auf das πταίειν.

der Heiden feind sei. — Falsch Luth. nach der Vulg. (auch Pesch.): «auf daß sie (die Juden) denen (Heiden) nacheifern sollten»; vielmehr findet eine Beziehung auf das K. 10, 19. angeführte Citat statt (s. Er.), und das Subjekt zu παραζηλῶσαι ist Gott, der bei dem Volke seines Eigenthumes die Eifersucht weckt.

V. 12. Schon an und für sich mußte der Gedanke, daß Israels Verwerfung so heilsame Folgen gehabt hatte, und die Auszeichnung Gottes, welche hierin gewissermaßen für Israel lag, zu dem anderen überleiten, wie herrlich die Folgen von der Wiederannahme Israels seyn würden *). Wie verschieden auch die Deutungen gewesen sind, welche τὸ ἥττημα und τὸ πλήρωμα erhalten hat, und wie wenig V. 15. zur näheren Bestimmung ausreicht, da ja das dort gebrauchte ἡ ἀποβολή und ἡ πρόςληψις nicht genau dem ἥττημα und πλήρωμα zu entsprechen brauchen, so kann die Exegese dennoch auf ein bestimmtes Resultat gelangen, und findet auch unter den Auslegern neuester Zeit ziemliche Uebereinstimmung statt. Glaubt man freilich bei Bestimmung des ἥττημα von der Bed. des πλήρωμα ausgehen zu müssen, so wird die Angabe des Sinnes unsicher, da πλήρ. so vielerlei Bedeutungen zuläßt; indeß, wenngleich möglicherweise P. den Begriff, den er in τὸ πλήρ. legte, zuerst vor Augen gehabt und mit Rücksicht darauf das Wort ἥττημα gewählt haben kann, so ist doch die entgegengesetzte Voraussetzung die natürlichste, und wir haben mithin von τὸ ἥττημα auszugehen. Das Wort — zunächst nicht von ἥσσων, sondern von ἡττάομαι abzuleiten — bezeichnet den Zustand des ἡττηθῆναι, die einzelne Niederlage, den Verlust. Diese Bed. findet sich allem Anschein nach in der einzigen St., wo es in

*) Thomas Aq.: ponit talem rationem: bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum, sed malum Judaeorum gentibus magnam utilitatem contulit, ergo multo maiorem confert mundo eorum bonum. Anders urtheilt über den Uebergang Calv.: quoniam post repudiatos Judaeos gentes in eorum locum subingressas esse docuerat, ne odiosam redderet Judaeorum salutem gentibus acsi earum salus illorum exitio constaret: falsam illam opinionem antevertit ac contrariam sententiam statuit; von Einigen, welche diesen Zweck der Worte annahmen, wurde auch das ὑμῖν — ἔθνεσιν auf dieselben zurückbezogen.

den LXX. vorkommt; Jes. 31, 8. haben diese die Worte וּבַחוּרָיו לָמַס יִהְיוּ wiedergegeben: *οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἥττημα*, und V. 9. heißt es dann: *πέτρᾳ γὰρ περιληφθήσονται ὡς χάρακι καὶ ἡττηθήσονται.* So ist es denn wahrscheinlich, daß sie מַס vom Sklavenzustande erklärten. In der neutestamentl. St., in welcher *ἥττημα* außer der unsrigen vorkommt, 1 Kor. 6, 7., könnte, was bisher von den Auslegern nicht bemerkt worden, jene Bed. «Niederlage» ebenfalls gerechtfertigt werden; der Ap. sagt: *ἤδη μὲν οὖν ὅλως ἥττημα ὑμῖν ἐςιν, ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν*, «daß ihr unter einander rechtet, ist schon überhaupt für euch ein Zustand der Niederlage», oder man erkläre etwas allgemeiner: «es ist ein heruntergekommener Zustand.» Außer diesen zwei biblischen Stellen giebt Hase in der Pariser Ausg. von Stephanus noch eine St. aus Gregor von Nyssa und einige aus Byzantinern, in denen es überall nur die Bed. clades hat. Von dieser müßte man also auszugehen suchen, doch darf dabei bemerkt werden, daß der Grieche auch beim Gebrauch von *ἡσσάομαι*, mithin nicht minder von *ἥττημα*, das ursprüngliche *ἥσσων* durchgefühlt hat, wie die Formeln zeigen: *τὸ ἧττον ἀποφέρειν* «den Kürzern ziehn» (hom. Clem. IV. 2.), *ἧττον τυγχάνειν* «nachstehn» (ib. XII. 7.), *τῆς τύχης ἥττω γίνεσθαι* Polyb. 9, 8, 13. Um so eher darf man den Begriff «Niederlage» erweitern zu dem «niedriger, heruntergekommener Zustand.» Nun haben wir zu fragen, ob der Zusammenhang und das gegenüberstehende *πλήρωμα* verstattet, bei dieser Bed. zu bleiben. Durch den Zusammenhang wird sie begünstigt, denn auf diese Weise wird der Begriff von *ἥττημα* dem von *παράπτωμα* parallel, ohne doch tautologisch zu werden, *παράπτωμα* bezeichnet die culpa, *ἥττημα* die poena (Cal.). Zu dem Begriff des herabgekommenen Zustandes giebt nun *πλήρωμα* zunächst einen passenden Gegensatz; wenn wir es in der Bed. «die Fülle» nehmen, welche es K. 15, 29. Joh. 1, 16. Eph. 3, 19. 4, 13. Kol. 1, 19. 2, 9. hat (Thom. Aq.*), Crell,

*) Er erklärt: abundantia spiritualis, oder auch: multitudo eorum in Deum conversa, so auch *ἥττημα*, diminutio: decreverunt ab illa celsitudine gloriae, quam habebant, quod pertinet ad poenam, oder auch: aliqui minimi et abiecti ex Judaeis gentes spiritualiter

Kölln., Fr.), so kommt der Begriff wesentlich auf den von ὁ πλοῦτος zurück, die Gnadenfülle der σωτηρία. Einen passenden Gegensatz gewinnen wir aber auch zweitens durch Annahme der Bed. «der Gipfel, der höchste Grad», in dieser Bed. bei Herodot 3, 22.: ὀγδώκοντα ἔτεα ζόης πλήρωμα μακρότατον προκέεσθαι, auch bei Klem. Alex. quis dives salvus c. 9., wo er Röm. 10, 4. citirt, τέλος mit πλήρωμα vertauscht und dieses durch ἡ ἄκρα erklärt. So stünde sich also der heruntergekommene Zustand und der vollkommene Zustand gegenüber *). Ein Theil der verschiedenen Auffassungen der beiden Worte unterscheidet sich von dieser von uns angenommenen Bed. nur dadurch, daß die Notion der Schwächung, Niederlage, und der Fülle, Vollkommenheit näher bestimmt wird **). Dagegen hat bei weitem der größte Theil der Ausleger — viele durch das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν V. 25. geleitet — πλήρωμα in der Bed. Vollzahl oder die große Zahl genommen, welche Bed. allerdings durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt ist ***), und ἥττημα dagegen als die Minderzahl,

---

ditaverunt, mit Vergleich von 1 Kor. 1, 27.: infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia.

*) Denselben Gegensatz hätte P. durch μειονέκτημα und πλεονέκτημα ausdrücken können.

**) Luth.: „Schaden", ebenso Mey. (der Schade, daß sie nicht zur messianischen σωτηρία gelangten), Mel.: ruina und incolumitas, Weller: defectus s. accubitus Judaeorum, qui in spirituali pugna victi, Cal.: diminutio honoris sui, qui fuerant populus dei gloriosus, ebenso Kölln., Rück., Heum.: „Schaden und Aufhebung des Schadens."

***) Fr. streitet gegen die Bed. universitas und gestattet nur die von caterva, vgl. 1 Mos. 48, 19. מְלֹא הַגּוֹיִם, wofür die LXX. πλῆθος ἐθνῶν übersetzen. Aber wer mag behaupten, daß der Ausdruck „die Fülle, Masse der Heiden", der freilich an sich noch nicht die Gesammtheit ausdrückt, niemals für die Gesammtheit stehen könne? Daß der Zusatz von πᾶν zu τὸ πλήρ. nicht dazu dient, den Begriff von πλήρ. zu verändern, sondern nur das darin gedachte Moment der Gesammtheit hervorzuheben, kann man z. B. auch aus Eph. 3, 19. Kol. 2, 9. zeigen, wo πλήρ. gewiß nicht durch Fehlen des πᾶν einen anderen Sinn erhalten würde, wie denn auch andererseits Eph. 4, 13. der Hinzutritt von πᾶν den Sinn nicht ändern würde. Daß die Kirchenväter in Stellen, wie Joh. 1, 16., den Begriff der Fülle = Universalität faßten,

d. i. die geringe Zahl der Gläubigen, so Chrys., Theod., Pel., Er., Beza, Buc., Pellic., Grot., Beng., und unter den Neueren Benecke, Reiche, de W., Olsh. Bei dieser Auffassung wird *αὐτῶν*, wie man es auch bei der ersten Erklärung (s. zu V. 11.) fassen muß, auf das ganze Volk bezogen, dasselbe wird in zwei Theile getheilt, und während *παράπτωμα* auf das sträfliche Verhalten des einen geht, wird durch *τὸ ἥττημα* die gläubige Minderzahl bezeichnet: «denn wenn ihr Unglaube, d. h. der eines Theiles derselben, der Reichthum der Welt ist, und ihre Geringzahl, nämlich der Gläubigen, der Reichthum der Heiden» u. s. w. Gegen diese Fassung spricht zunächst dieses, daß man nach V. 15. einen Schluß a minori ad majus als Grundgedanken des Ap. ansehen muß: «wenn eine Sünde dieses Volkes so herrliche Folgen hatte, wie viel mehr die Bekehrung!» Zur Rechtfertigung kann freilich gesagt werden, daß das *τὸ ἥττημα αὐτῶν* auch den Begriff eines *παράπτωμα* des Volkes im Ganzen involvire, indessen behält doch diese Fassung etwas Künstliches. Dazu kommt dann noch, daß der Gebrauch von *τὸ ἥττημα* für «Minderzahl» sich nicht belegen läßt, wenngleich man gestehen muß, daß dieß allenfalls in dem weitschichtigeren Begriffe der Niederlage, des geschwächten Zustandes liegen könnte*).

---

geht aus den von Suicer S. 754 f. angeführten Stellen derselben hervor, der Ev. selbst spielt auf das vorangegangene *πλήρης* an. Wenn die Kirchenväter solche Ausdrücke gebrauchten, wie *πᾶν τὸ πλήρ. τῆς συναγωγῆς*, *εἰς ἐκκλησιαστικὸν πλήρ. διαδέχεσθαι* (s. die Belege bei Hammond zu u. St.), so haben sie gewiß nicht bloß an die große Zahl, sondern an die Gesammtheit gedacht, wie Cler. sagt: der Ausdruck *πλήρ. τῆς ἐκκλησίας* will andeuten, *ἐκκλησίαν πλήρη* coetum integrum esse.

*) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von *πλήρωμα* hat Suicer im Thes. und neuerlich Fr. in einer ausführlichen Note gehandelt, deren Hauptzweck der Nachweis ist, daß das Wort nicht, wie seit Cler., Storr, Rösselt, Bähr, Harleß allgemein angenommen wird, vorherrschend die aktive Bed. habe. Von jenen Exegeten sind nämlich die Formeln *τὸ πλήρωμα τῆς γῆς*, *τοῦ χρόνου*, *τῶν ἐθνῶν*, *τοῦ θεοῦ* überall aktivisch erklärt worden „das was die Erde, die Zeit u. s. w. ausfüllt.“ Es sei, sagt Fr., schon an und für sich unwahrscheinlich, daß diese sonst überall passivisch vorkommende Endung *μα* im N. T. beim Worte *πλήρωμα* nur aktivisch vorkommen solle, und fährt fort: quamquam illorum virorum

Einen eigenthümlichen Weg hat Olsh. mit Berufung auf Orig. eingeschlagen, nach welchem die Zahl der Genossen des

---

opinio hoc uno evertitur, quod τὸ πλήρωμα, ubi active dicitur, τὸ πλήρη ποιεῖν complendi actionem, non id, quod complet, significat, wofür verwiesen wird auf Röm. 13, 10. Eurip. Troad. v. 823. Philo de Abrah. S. 387. Was hiedurch bewiesen werden soll, sieht man nicht ein, da ja der Gebrauch des Wortes an einigen Stellen für den actus complendi den Gebrauch an andern für id, quod complet nicht ausschließt, βάπτισμα z. B. steht sowohl von dem actus baptizandi, als von dem institutum baptizandi, und andererseits steht ἡ πλήρωσις im Sinne von πλήρωμα „das, was ausfüllt", Theodor. Opp. V. S. 1069.: ἐὰν ἀκούσῃς, ὅτι ὁ Ἰησοῦς πλήρης πνεύματος ἁγίου, μὴ ἐλλείψεως πλήρωσιν νομίσῃς, μήτε μεῖζον τὸ πνεῦμα ἡγῇ. Fr. will nun zunächst in dem klassischen Gebrauch, wo τὸ πλήρωμα und τὰ πληρώματα die Schiffsmannschaft oder auch die Fracht, deßgl. die Einwohnerschaft einer Stadt, bedeutet, überall erklärt wissen: id quo res impletur s. impleta est, und ebenso in den Formeln πλήρωμα τῆς γῆς, τῆς θαλάσσης, πληρώματα σπυρίδων (Marc. 8, 20.). Ein reines Passivum wäre diese Bed. doch nicht, dieß wäre ja = τὸ πεπληρωμένον, es ließe sich nur sagen, daß die passive Anschauung zu Grunde läge, ebenso wie etwa bei βάμμα „das, worein getaucht wird", τὸ πλύμα „das, worin abgespült wird." Ob nun beim Gebrauch solcher Formeln, wie τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, bei dem Griechen die Vorstellung obwaltete: „das, womit die Erde angefüllt wird", oder „das, womit man sie anfüllt", darüber ließe sich ebenso sehr streiten, als wenn wir die deutsche infinitivische Substantivform „die Ausfüllung einer Oeffnung" gebrauchen, vgl. noch: δυσθανάτων κρατήρων πληρώματα Eur. Jon V. 1412., κυλίκων πλήρωμα Troad. V. 824., Jon 1411.: κενὸν τὸ ἄγγος ἢ στέγει πληρώματι; doch stimmen wir dem Verf. bei, daß, da die Form auf μα eigentlich passivisch ist, die passivisch gewendete Bed. ebenso sehr im Griech. vorzuziehen ist, als die aktivische bei der deutschen Endung ung, da diese ursprünglich aktivisch ist. Für die meisten Substantiven auf μα gilt aber als Regel, was Buttm. ausspricht, in der ausführlichen Gramm. I. S. 314.: „die Bedeutung von denen auf μα ist mehr die dem part. perf. pass. analoge Wirkung des Verbi als ein concretum gedacht, und das Objekt selbst, z. B. πρᾶγμα „das Gethane, die That", κόμμα „der Schnitt; das Geschnittene"", und so βούλημα das Gewollte, der Wille, ὕψωμα das Erhöhte, die Höhe, φρόνημα das Gedachte, die Gesinnung, ἵππευμα der Ritt u. s. w. Dem entspricht nun auch τὸ πλήρωμα „die Erfüllung, die Fülle", und hat demnach 1) die Bed. das, womit ausgefüllt wird, 2) das, womit eine Lücke ausgefüllt wird — in der technischen Sprache „der Füllmund, das Supplement" (Matth. 9, 16.), 3) das, was voll ist, die große Menge, 4) die Vollendung, höchste Spitze

ewigen Gottesreiches vor Gott bestimmt ist *), ein Gedanke, den man bei Orig. nicht anders erwarten kann, da er einerseits für eine bestimmte Zahl geschaffener Wesen streitet (Thomasius, Origenes S. 152.), und andererseits die Apokatastasis lehrt **). Diese Idee eignet sich nun auch Olsh. an, und erklärt bei V. 25. die Wahl des Ausdrucks πλήρωμα aus dem Zwecke des Ap., die Idee der Ausfüllung einer Lücke festzuhalten: «die durch die Untreue vieler Israeliten entstandene Lücke wird durch eine entsprechende Anzahl aus der Heidenwelt ausgefüllt, welche in den höhern Ruf jener Ausgefallenen eintreten. Alles in Gottes Reich ist Regel und Ordnung, so ist auch die Zahl seiner Heiligen gezählt! (1 Kor. 14, 33.).» Hat der Zufall nirgends einen Platz, so auch nicht bei der Zahl der Mitglieder des Reiches Gottes, gewiß hat auch hier das Wort seine Anwendung: πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ κ. σταθμῷ διέταξας (Weish. 11, 21.). Einen biblischen Grund hat diese Annahme in Offb. 7, 4., wo der Engel Gottes eine bestimmte Anzahl Auserwählter

---

(diese von Fr. übersehene Bed. s. oben S. 585. und Passow ed. 4.), 5) d.r Akt des Erfüllens. Es sei hier noch der eigenthümlichen Bemerkung von Pel. Erwähnung gethan, bei dem τὸ πλήρ. V. 25. zuerst durch supplementum erklärt wird, nachher aber es heißt: non pro multitudine plenitudinem dicit, sed quia repleti sunt a Domino.

*) Dieser Kirchenvater sagt an dieser St.: nunc quidem donec omnes gentes veniunt ad salutem, congregantur divitiae dei ex credentium multitudine: sed donec Israel in incredulitate persistit, nondum plenitudo portionis domini dicetur esse completa. Deest enim ad integrum populus Israel. Cum vero plenitudo gentium subintraverit, et Israel in novissimo tempore per fidem venerit ad salutem, ipso erit populus, qui prior quidem fuerat; sed novissimus veniens ipsam quodammodo haereditatis et portionis Domini plenitudinem complebit et ideo plenitudo appellatur, quia quod deerat in portione Dei, in novissimis ipse complebit.

**) Auch Aug. (ep. 186. ad Paul. c. 22. 25.) und nach ihm Anselm (s. Baur, die Lehre von der Versöhnung S. 162.) lehren den definitus numerus sanctorum. Demgemäß läßt Dante im Paradies Ges. XXV. V. 124. den Johannes sagen:

Mein Leib ist jetzt noch Erd' auf Erden dort,
Und bleibt's mit andern bis die sel'gen Schaaren
Die Zahl erreicht, vom ew'gen Wort gesetzt.

von jedem Stamme versiegelt. Auf die Idee einer bestimmten Zahl der Mitglieder des Gottesreichs wird man ja auch durch die Voraussetzung geleitet, daß die gegenwärtige Weltordnung mit ihrem Gesetz der Fortpflanzung ihre zeitlichen Grenzen hat, und den Gedanken, daß die Welt so lange Bestand habe, bis die Christengemeinde darin ausgereift ist, sprechen mehrere Alte aus, wie z. B. Justin. Mart., der in apol. II. c. 7. als Grund, warum die Welt noch nicht aufgelöst sei, angiebt: *διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν*, vgl. dazu die Anm. in der ed. Bened. Gegen die Idee an sich ist demnach nicht zu protestiren, nur daß freilich diese Zahlbestimmung nicht auf abstrakte Weise, d. h. getrennt von allen übrigen Momenten der göttlichen Weltordnung, als isolirter Zweck aufzufassen ist, man muß dabei die Simultaneität der göttlichen Anschauung festhalten. Allein von einer Vollzahl, einem *πλήρωμα τῶν σωζομένων*, ist überall in diesem Abschnitte nicht die Rede, weder V. 11. noch V. 25., sondern von einem *πλήρωμα τῶν Ἰουδαίων* und einem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, und in der Erklärung dieser Ausdrücke kann nun weder die Auslegung von Orig., noch die von Olsh. befriedigen. Orig. versteht *πλήρ. τ. ἐθνῶν*, Olsh. *πλήρ. τ. Ἰουδαίων (αὐτῶν)* von der Vollzahl der zur Seligkeit bestimmten Heiden oder Juden, aber kann der Ausdruck ohne einen Zusatz, wie *τῶν σωζομένων* (1 Kor. 1, 18.), dieß bedeuten? Hat ferner in der einen von beiden Stellen *πλήρ.* die technische Bed. der Vollzahl der zur Seligkeit Bestimmten, sollte man sie nicht an beiden erwarten? Aber während Orig. — auch Luth. Randgl. und Hammond — V. 12. *πλήρ.* in der Bed. «Supplement» nimmt, giebt ihm Olsh. — auch Pel., Wolf, Mich. — diese Bed. V. 25. Zu V. 25. bemerkt nämlich der Kirchenvater, daß unter der plenitudo gentium die Berufenen aus der Heidenwelt zu verstehen seien, aus diesen und aus dem geistigen Israel wird das Gottesreich konstituirt werden, die Widerspenstigen und Ausgeschlossenen beider Nationen werden dann dem ignis purgatorius übergeben, bis auch sie für das Reich Gottes ausgereift sind: in hac ipsa purgatione, quae per poenam ignis adhibetur, quantis temporibus quantisve saeculis de peccatoribus exigatur cruciatus, solus

scire potest ille, cui pater omne judicium tradidit *). Die Olsh.'sche Ansicht von V. 25. führt überdieß zu jener übertrieben buchstäblichen Fassung von V. 11., die wir zu jenem V. gerügt haben, als ob eigentlich nur Israel zum Heile bestimmt wäre, die Heiden aber bloß unter der Voraussetzung des Unglaubens eines Theils der Juden, nämlich nur als Lückenbüßer einen Antheil erhielten — eine Ansicht, die aus einer Verwechselung hervorgegangen, von welcher zu V. 17. die Rede seyn wird. Endlich ist auch die Olsh.'sche Erklärung von *ἥττημα* eine unzulässige, es soll «der Ausfall aus der Zahl der Juden» seyn, da indeß dieser nicht der Reichthum der Heiden genannt werden kann, so soll dieser Begriff positiv von den wenigen Gläubigen unter den Juden genommen werden, welche das Ev. unter die Heiden brachten, wogegen Orig. unter *ἥττημα* «den Verlust» verstanden zu haben scheint: **quod enim illis, qui offenderunt, diminutum est et ablatum, ad divitias gentium collatum est, qui per fidem pars Domini et haereditas ejus effecti sunt.** Ich habe mich so ausführlich auf diese Erklärung einlassen zu müssen geglaubt, weil sie an sich interessant, und weil mein seliger Freund sie mit sehr großer Zuversicht ausgesprochen hat.

Κόσμος parallel mit *ἔθνη* kann hier nicht wohl anders als von der Heidenwelt verstanden werden, vgl. zu 3, 6., der Mangel des Art. steht nicht entgegen, s. zu 4, 13. Worin der *πλοῦτος* bestehe, zeigt V. 11.: in der *σωτηρία*. Worin das Heil bestehe, welches das *πλήρ.* bringen solle, ist nicht gesagt, versteht man jedoch V. 15. die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* von der Todtenauferstehung und von dem Eintritte des **regnum gloriae**, so tritt der Gedanke des Ap. an das Licht, auf die Bekehrung der Masse Israels folgt der glückliche Zeitpunkt, wo die Heiden im Schauen das Reich Gottes erlangen, welches sie gegenwärtig im Glauben besitzen; wird das *ἥττημα* von der Min-

*) Verum tamen meminisse semper debemus, fährt er fort, quod praesentem locum ap. quasi mysterium haberi voluit (die Lehre von der Apokatastasis), quo scilicet huiusmodi sensus fideles quique et perfecti intra semet ipsos velut mysterium Dei silentio tegant, nec passim imperfectis et minus capacibus proferant. **M y s t e r i u m e n i m r e g i s**, ait scriptura (Tob. 12, 7.), **c e l a r e b o n u m e s t.**

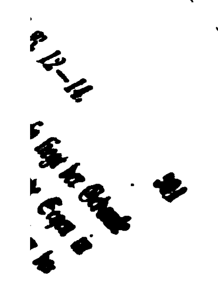
derzahl der gläubigen Israeliten erklärt, so liegt der Gedanke nahe, daß der vom πλήρ. derselben ausgehende Segen in einer unendlich reicheren Kraft zur Bekehrung der Heiden bestehe, als die war, welche in der apostol. Zeit von der kleinen Zahl der gläubigen Juden ausging, so Bucer, Grot., Beng., Chr. Schmid*); damit steht jedoch in Widerspruch, daß nach V. 25. die Bekehrung Israels erst eintreten soll, nachdem die Masse der Heiden eingegangen ist, mithin auch dieses Faktum nicht die Folge von jenem seyn kann**).

V. 13. 14. Die Lesart schwankt zwischen δέ, welches codd. A B, der Syr., Kopt. und einige minusc. lesen, und γάρ; beides giebt einen gleich guten Sinn, daher in den codd. des N. T. (s. die Anm. zu 4, 15., auch 7, 14. 15, 8. und Phil. 1, 23.) und auch der Klassiker Verwechselungen beider Partikeln vorkommen, s. Schäfer zu Dionys. de compositione S. 194., auch zuweilen von philologischen Kritikern unbedachtsamerweise das Eine für das Andere substituirt oder verlangt wurde, s. Krüger zu Dionys. historiogr. S. 49. V. 16. würde der Uebergang durch γάρ ebenso gut vermittelt werden, als durch δέ, so ist nun auch hier der Sinn gleich gut, wenn der Ap. sagt: «wenn ich das Heil der Hei-

*) Beng. bemerkt zu dem πόσῳ μᾶλλον: nam ubi multa sunt semina, eorum major est proventus.

**) Buc. ist sich dieser Schwierigkeit bewußt geworden und sucht sie durch folgende Bemerkung zu entfernen: ap. praedicit plenitudinem gentium ingressuram, et sic omnem Israelem salvum fore, at non dicit, Israelem tum demum salvum fore, quando gentium plenitudo plene ingressa fuerit. Quid enim si cum lux evangelii effulserit illa plenior, quae plenitudinem adducet gentium, tum simul fiat, ut Judaei ea luce pariter illuminentur, serviantque prae aliis domino, adducendo ipsi gentes, ita ut factum est initio evangelii: aut si eas non primum adducant, instaurent tamen et perficiant? Aehnlich Beng. zu V. 25. — Die idiosynkrastische Abneigung Luther's gegen die Juden, vermöge deren er an eine allgemeine Judenbekehrung nicht glauben wollte (s. zu V. 25.), hat ihn hier und V. 15. zu perverser Auslegung verleitet. Die Worte seiner Uebers. „wie vielmehr, wenn ihre Zahl voll würde", erklärt er in der Randgl. (Walch Th. XXI. S. 834.): „so geschieht doch solches um derer willen, welche die Zahl voll machen sollen", und sagt weiter: „das ist, die noch nicht verworfen sind, sondern noch sollen herzukommen. Denn dazu soll ihnen der Heiden Bekehrung nütz seyn, daß dadurch sie auch zum Glauben gereizt werden."

scire potest ille., cui pater omne … aß ich für euch
Die Olsh.'sche Ansicht von V. 25. … agen als Heiden-
übertrieben buchstäblichen Fassung v… en» u. s. w., oder
nem V. gerügt haben, als ob ei… eil der Heiden vom
bestimmt wäre, die Heiden ab… s euch von mir, dem
des Unglaubens eines Thei… denn (γάρ)» u. s. w.
Lückenbüßer einen Anthe… on Sadolet, Morus,
einer Verwechselung her… das Vorhergehende beziehen,
die Rede seyn wird. E… a Thom. Aq. richtig eingesehen,
von ἥττημα eine v… V. 12. ausgesprochenen Gedankens.
Zahl der Juden» … mit der Vulg. und Luth. temporal ge-
der Heiden gen… n Sinne von quam diu, und würde dann
von den wen… Orig., Pel. erklärt «fortwährend bis an mein
den, welch… ist im Zusammenhange passender die Bed. qua-
Orig. r… codd. A B C lesen μενοῦν, codd. D E F G u. a.
scheint … aus. Μενοῦν ist demnach stark beglaubigt, giebt
er … hier keinen Sinn, das οὖν dürfte von denen hinzugesetzt
sei… welche das ὑμῖν λέγω τοῖς ἔθνεσι auf das Vorher-
gehende bezogen und mit ἐφ' ὅσον einen neuen Satz anfingen
(ließen). Ist dem so, dann dürfen die erwähnten codd. als Zeugen für μέν angesehen werden, welches dann von Anderen weggelassen wurde, weil es entbehrlich erschien. Der nicht ausgedrückte Gegensatz zu μέν ist dieser: ich bin zwar Heidenapostel, aber ich habe auch bei diesem Amte doch so sehr mein Volk im Auge u. s. w. Ἐγώ fehlt in cod. A und einigen anderen Zeugnissen, ist jedoch hier ganz passend, da man sich einen Grad von Emphasis damit verbunden denken kann; auch wenn der Ap. sich noch stärker ausgedrückt und geschrieben hätte ἐγὼ καὶ αὐτός, würde es angemessen gewesen seyn. Ueber seinen Beruf zum Heidenapostel s. zu K. 1, 7. 13. Δοξάζω ist das Verherrlichen durch die That, und da die διακονία eben in dem Berufe des Heidenapostels besteht, so umgiebt der Ap. dieses Amt mit Herrlichkeit durch die Bekehrung vieler Heiden. Παραζηλοῦν mit Rücksicht auf V. 11. gebraucht, σάρξ wie 9, 2., durch das εἴπως kommt dem δοξάζω das Moment des Strebens zu, σώζειν der effectus seiner Predigt, τινές vielleicht mit der Absicht gesetzt, um anzudeuten, daß schon eine Bekehrung Weniger ihm ein großer Zweck dünkt.



Der Grund, warum er die Juden auch in sei- ...iden gerichteten Bestrebungen so vor Augen hat, ... Bewußtseyn, daß so viel vom Heile der Juden ... von der It., Vulg. amissio übersetzt, ... iactura (Apg. 27, 22.); so geht jedoch ...ψις verloren. Vielmehr ist die ἀπο- ...η», vgl. ἀποβάλλεσθαί τινα LXX. ...; Hervän̈s erklärt auch das amissio der ...dem Sinne: quod deus propter infidelitatem ...os. Ζωὴ ἐκ νεκρῶν kann das Leben bedeuten, was ... den Todten hervorbricht und sie lebendig macht, so daß ἐκ den Uebergang, die μεταβολή, aus dem einen Zustand in den andern anzeigt, wie 6, 13. 2 Kor. 4, 6., oder auch nach Analogie der Formeln ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, das Leben, das von den Todten ausgeht, so daß ἐκ bloß den Ausgangspunkt des Lebens ausdrückt. Obwohl sich nun keine entsprechenden Beispiele finden, wo dieser Ausdruck für die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν gebraucht wäre, so ist doch auch nichts dagegen, vielmehr kommt der Ausdruck ζῶντες ἐκ νεκρῶν K. 6, 13. nahe. Da nun überdieß dieser Sinn in vorliegendem Zusammenhange passend erscheint, so treten wir dieser Erklärung bei, welche sich schon bei Orig., Chrys., Theod., Thom. Aq., Herv., Er., Bucer, und in neuerer Zeit bei Reiche, Mey., de W., Rück. 2. A., Fr. findet, s. oben zu V. 12., von Theod. wird auch auf Matth. 24, 14. verwiesen. Die καταλλαγή ist die Zusicherung der ewigen Seligkeit, die ζωὴ ἐκ νεκρῶν bringt den Genuß derselben und ist von P. in größerer Nähe erwartet worden. Neben dieser am nächsten liegenden Fassung ist noch diejenige zu beurtheilen, nach welcher der Ausdruck sprüchwörtlich seyn soll, und diejenige, welche unter Leben und Tod geistige sittliche Zustände versteht. Schon die griechischen Erklärer Theoph., Phot. erweitern den Begriff zu dem eines großen Glückes («eine ὁλόκληρος χαρά, wie bei der Auferstehung», sagt Phot.), so Beza, Grot., Koppe, Rosenm., Kölln., auch Mel. sagt: quasi vita e mortuis; man könnte alsdann die von Wetst., Bornem. zu Luc. 15, 24., Fr. citirten Stellen der Klassiker vergleichen, wo ab inferis extrahi, ab orco in lucem

reduci Bild für die Rettung aus großem Elend ist, oder auch die von mir früher citirten Stellen der Perser und Araber, wo der Ausdruck كانّه يوم القيامة قد حضر «als ob der Tag der Auferstehung schon da wäre» für eine große Umwälzung gebraucht wird *). Gegen dieß Verständniß ist zuerst zu bemerken, daß der sichere Beleg für den sprüchwörtlichen Gebrauch der vorliegenden Phrase bei den neutestamentlichen Schriftstellern und wohl auch bei den alttestamentlichen (vgl. jedoch 1 Sam. 2, 6.) fehlt, sodann daß ein bloßes Sprüchwort an dieser St. den Sinn matt macht, endlich daß zu dieser Auskunft doch nur dann gegriffen werden könnte, wenn der eigentliche Sinn hier unzulässig wäre. Mehr empfiehlt sich eine ethische Fassung, wie sie Pel., Oek., Abäl., Calv., Cal., Beng. annehmen, auch Olsh., welcher jedoch hinzusetzt, der Begriff spiele in die leibliche Auferstehung hinein. Allein Calv. selbst fühlt, daß sich dann *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* von der *καταλλαγή*, als deren Folge doch die geistige Auferstehung stattfindet, nicht recht unterscheidet: nam etsi una res est, verbis tamen plus et minus inest ponderis; wird ferner diese Belebung auf die Heiden bezogen, wie wäre damit V. 25. vereinbar, wonach die Bekehrung Israels stattfindet, nachdem das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* schon in's Reich Gottes eingegangen ist und einer Erweckung zum geistigen Leben nicht mehr bedarf **).

---

*) Im Mesnewi des Dschelaleddin Th. I. S. 124. cod. ms. Berol. heißt es von einem Saitenspieler: وز نولى او قيامة خاست „durch seine Töne stand eine Auferstehung auf", ebendas. Th. III. S. 148.: چون دقوقی آن قیامت را بدید „als Dakuki jene Auferstehung (es ist von dem Unglück eines Schiffbruches die Rede) sah." Auch im Targum Hieros. von 1 Mos. 19, 26. findet sich der Ausdruck „bis zur Auferstehung aus den Todten" für „bis zu dem Tage, wo mit der größten Umwälzung Alles anders werden kann", von der in die Salzsäule verwandelten Frau des Lot heißt es nämlich daselbst: עַד זְמַן דְּיֵיתֵי תְּחִיָּה דְּיֵיחוּן מֵתַיָּא „Sie wird so bleiben, bis zur Zeit, wo in der Auferstehung die Todten leben werden."

**) Wie hier Luth.'s Uebersetzung zu verstehen sei, wird man nicht so leicht einsehen: „was wäre das anders, denn das Leben von den Todten holen?" Er hat die *πρόσληψις* von der Annahme der Heiden verstanden, und *ζωὴ ἐκ νεκρῶν*, welches er eben hierauf bezog, nach

V. 16. Nachweis des objektiven Grundes, warum in dem göttlichen Rathschlusse das jüdische Volk eine solche Bedeutung hat; das Volk im Ganzen hat durch den Zusammenhang mit den Vätern und dem Segen derselben einen gewissen Adel. — Ἡ ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος wird in den LXX. 4 Mos. 15, 21. 22. der Erstling genannt, der von dem gekneteten Teige hinweg Gott geweiht wurde, mit der Wirkung, daß dann auch das Uebrige den Charakter des Geweihtseyns erhielt; wider den Sprachgebrauch von φύραμα ist die Meinung von Grot. und Rosenm., daß ἀπαρχή die Fruchterstlinge und φύραμα der Haufe des zum Backen bestimmten Getraides sei; es kann, schon der Etymologie nach (von φύρω, mischen, gewöhnlich mit Feuchtigkeit, γαῖαν ὕδει Hesiod. Op. v. 51.), nur eine angefeuchtete, geknetete Masse bedeuten, so bei den LXX. und bei P. (1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9.). Auch nach Este, Koppe, Olsh. sind unter ἀπαρχή die Fruchterstlinge zu verstehen, unter φύραμα aber die Masse, welche die Priester aus den ihnen zugefallenen Erstlingen des Korns bereiten (5 Mos. 18, 4.); aber ἡ ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος kommt in den angeführten Stellen bestimmt in der Bed. der Erstlinge des Gebäckes vor, und außerdem würde dann der Vergleich nicht passen, indem doch der Absicht des Ap. nach τὸ φύραμα als eine an sich ungeweihete Sache zu denken ist, welche erst durch die ἀπαρχή die Weihung erhält. Was nun der Ap. unter diesem Bilde verstanden habe, wird am natürlichsten aus dem zweiten Bilde gefolgert, denn daß beide dasselbe ausdrücken wollen, ist auch dadurch wahrscheinlich, daß der Ap. nachher das erstere fallen läßt und nur das zweite weiter verfolgt. Unter der Wurzel werden nun von bei weitem den Meisten, von Chrys., Theoph., Er., Calv. und von fast allen Neueren, die Patriarchen verstanden; zwar ist der Gedanke an sie nicht vorbereitet, aber V. 28. tritt der Gedanke,

---

Luc. 24, 5. erklärt. Er sagt nämlich in der Randgl. (Walch Th. XXI. S. 884): „Von den Todten das Leben holen, ist nichts; wie sollte denn der Heiden Leben daher kommen, daß die Juden gefallen nnd todt sind? Vielmehr sollen die todten Juden von der Heiden Exempel zum Leben gereizet werden." S. oben zu V. 12. S. 591. Auch Benecke übersetzt wie Luth.

daß das Volk um ihretwillen geliebt ist, abermals hervor, und es weist jene St. wohl auf die unsrige zurück. Den Begriff der ἁγιότης erklärt Calv. durch den der nobilitas, Theoph.: εὐγένεια κ. δόξα, noch genauer wird die Art dieser εὐγένεια durch V. 28. bestimmt, es ist die der ἐκλογή zum Bundesvolke, womit der Antheil an den Verheißungen verbunden, welche um Abrahams willen das ganze Volk empfangen, 1 Mos. 22, 16—18. Gegen diese weitverbreitete Auffassung lassen sich jedoch nicht gering zu achtende Bedenken erheben. Olsh. nimmt daran Anstoß, daß bei der gewöhnlichen Fassung die Wortstellung der beiden Gleichnisse sich nicht entspreche, die Wurzel sei das Allgemeine, woraus die Zweige erwachsen, demnach hätte φύραμα voranstehen müssen; Rück. findet unpassend, daß die ἀπαρχή der ῥίζα parallelisirt sei, da doch der Erstling der Zeit nach später als das φύραμα ist, während die Wurzel den Zweigen vorausgeht. Das Bedenken, welches Olsh. zu der erwähnten abweichenden Auffassung des φύραμα geleitet hat, sowie auch der Rück.'sche Einwand erledigen sich jedoch durch die Bemerkung, daß der Vergleichungspunkt in der ἁγιότης liegt, in Bezug auf diese ist die ἀπαρχή der Zeit nach das Erste und wird mit Recht der ῥίζα parallel gestellt. Während diese Bedenken nur die Auffassung des ersten Gleichnisses betreffen, hat neuerlich de W. die gewöhnliche Deutung beider Gleichnisse in Anspruch genommen. Was er mit derselben vorzüglich für unvereinbar hält, ist dieß, daß nach V. 17. 19. die ungläubigen κλάδοι abgebrochen werden; wäre nun unter der Wurzel und unter den Erstlingen die Patriarchenfamilie zu verstehen, so besagte dieß die Aufhebung der leiblichen Verwandtschaft mit dieser, durch den Unglauben aber hörte doch der Jude nicht auf, ein Abrahamskind zu seyn. Diese Erwägung legt die Ansicht nahe, ob nicht die Wurzel vielmehr «die ideale Theokratie» bedeute, wie sich de W. ausdrückt, die ächten Glaubenskinder des Patriarchen, «Zweig bezeichnet nur das äußerliche volksthümliche Verhältniß zu derselben, die äußere Angehörigkeit» *). Diese Ansicht könnte mit Zuhülfe-

*) Diese in neuerer Zeit viel besprochene de W.'sche Erklärung findet sich schon bei Theod., aber nicht in seinem Komm. zu u. St., sondern in dem

nahme von V. 17, 18, weiter so unterstützt werden: die Wurzel wird dort als das nährende Princip der ächten Theokraten aus den Heiden bezeichnet, mit welchen sie durch ihren Glauben in Zusammenhang gekommen sind; geht daraus nicht hervor, daß unter der Wurzel die in der äußern Theokratie verborgene Gemeinschaft der ächten Gotteskinder gemeint sei, in welche die Heiden durch ihren Glauben aufgenommen sind? Olsh. zu V. 17. führt die Idee dieser unsichtbaren Kirche in Israel eigenthümlich aus *). Legen wir nach seiner Auffassung

---

zu Ez. 37, 28., in welcher prophetischen St. er denselben Gedanken, wie bei dem Ap. findet, doch hat er mehr die Theokratie überhaupt unter der ῥίζα verstanden, als die Frommen in Israel insbesondere. Ganz eigenthümlich Abäl.: φύραμα ist die Masse des jüdischen Volkes; daß in dieser stets fromme, den Messias erwartende Personen gewesen, zeigt sich aus der delibatio, welche zur Zeit der Erscheinung Christi aus derselben genommen wurde. Umgekehrt läßt die heilige Masse, d. i. radix, darauf schließen, daß auch die rami heilig seien, und, wenn jetzt abgebrochen, doch den Glauben besessen haben und ihn wieder erhalten werden.

*) „P. denkt sich das wahre Israel, d. h. die Gemeinschaft aller wahren Gläubigen, als einen gegliederten Organismus, der sein eigenthümliches Leben in sich trägt. Wer mit diesem Organismus nicht in Verbindung steht, dem kommt das in demselben wirksame Leben auch nicht zu. Dieser Organismus hat sich nun von Abraham, als dem Vater der Gläubigen, aus (Röm. 4.) entwickelt; bis auf Christus, der, seiner Menschheit nach, die absolut vollkommene Frucht dieses Organismus war, verbreitete sich sein Einfluß nicht außerhalb der Grenzen des leiblichen Israel, indem es dem Verhältniß nach doch immer nur wenige Heiden in sich aufnahm, die dann aber auch zugleich nationell Juden wurden. Mit der Erscheinung Christi aber trat die Stunde des Heils und zugleich des Gerichts über das physische Israel ein; die Gewalt des Lebens in diesem heiligen geschlossenen Organismus brach hervor, zog die verwandten Naturen in dem physischen Israel an und stieß die disharmonische Menge ab. Da die letztere überwog und die eigentliche Masse der Nation bildete, so hörte nun das physische Israel auf, das Centrum jenes geistigen Organismus, des wahren Israels zu seyn, die Heidenwelt ward dieses Centrum, und die von den untreuen Gliedern des leiblichen Israel gelassenen Lücken füllten nun die treuen Heiden aus. Zur Basis müssen wir also die Idee legen, daß, wenn Glieder in diesem Organismus ausfallen, andere in die Lücken treten müssen. So zeigt es der Körper der Apostel vorbildlich; als Judas ausgefallen war, ward seine Lücke ergänzt, sein Bisthum mußte ein anderer empfangen. Diese Idee läßt die kräftige realistische Weise erkennbar werden, in der P. diesen geistigen

ewigen Gottesreiches vor Gott bestimmt ist*), ein Gedanke, den man bei Orig. nicht anders erwarten kann, da er einerseits für eine bestimmte Zahl geschaffener Wesen streitet (Thomasius, Origenes S. 152.), und andererseits die Apokatastasis lehrt**). Diese Idee eignet sich nun auch Olsh. an, und erklärt bei V. 25. die Wahl des Ausdrucks πλήρωμα aus dem Zwecke des Ap., die Idee der Ausfüllung einer Lücke festzuhalten: «die durch die Untreue vieler Israeliten entstandene Lücke wird durch eine entsprechende Anzahl aus der Heidenwelt ausgefüllt, welche in den höhern Ruf jener Ausgefallenen eintreten. Alles in Gottes Reich ist Regel und Ordnung, so ist auch die Zahl seiner Heiligen gezählt! (1 Kor. 14, 33.).» Hat der Zufall nirgends einen Platz, so auch nicht bei der Zahl der Mitglieder des Reiches Gottes, gewiß hat auch hier das Wort seine Anwendung: πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ κ. σταθμῷ διέταξας (Weish. 11, 21.). Einen biblischen Grund hat diese Annahme in Offb. 7, 4., wo der Engel Gottes eine bestimmte Anzahl Auserwählter

(diese von Fr. übersehene Bed. s. oben S. 585. und Passow ed. 4.), 5) der Akt des Erfüllens. Es sei hier noch der eigenthümlichen Bemerkung von Pel. Erwähnung gethan, bei dem τὸ πλήρ. V. 25. zuerst durch supplementum erklärt wird, nachher aber es heißt: non pro multitudine plenitudinem dicit, sed quia repleti sunt a Domino.

*) Dieser Kirchenvater sagt an dieser St.: nunc quidem donec omnes gentes veniant ad salutem, congregantur divitiae dei ex credentium multitudine: sed donec Israel in incredulitate persistit, nondum plenitudo portionis domini dicetur esse completa. Deest enim ad integrum populus Israel. Cum vero plenitudo gentium subintraverit, et Israel in novissimo tempore per fidem venerit ad salutem, ipse erit populus, qui prior quidem fuerat; sed novissimus veniens ipsam quodammodo haereditatis et portionis Domini plenitudinem complebit et ideo plenitudo appellatur, quia quod deerat in portione Dei, in novissimis ipse complebit.

**) Auch Aug. (ep. 186. ad Paul. c. 22. 25.) und nach ihm Anselm (s. Baur, die Lehre von der Versöhnung S. 162.) lehren den definitus numerus sanctorum. Demgemäß läßt Dante im Paradies Ges. XXV. V. 124. den Johannes sagen:

Mein Leib ist jetzt noch Erd' auf Erden dort,
Und bleibt's mit andern bis die sel'gen Schaaren
Die Zahl erreicht, vom ew'gen Wort gesetzt.

von jedem Stamme versiegelt. Auf die Idee einer bestimmten Zahl der Mitglieder des Gottesreichs wird man ja auch durch die Voraussetzung geleitet, daß die gegenwärtige Weltordnung mit ihrem Gesetz der Fortpflanzung ihre zeitlichen Grenzen hat, und den Gedanken, daß die Welt so lange Bestand habe, bis die Christengemeinde darin ausgereift ist, sprechen mehrere Alte aus, wie z. B. Justin. Mart., der in apol. II. c. 7. als Grund, warum die Welt noch nicht aufgelöst sei, angiebt: *διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν*, vgl. dazu die Anm. in der ed. Bened. Gegen die Idee an sich ist demnach nicht zu protestiren, nur daß freilich diese Zahlbestimmung nicht auf abstrakte Weise, d. h. getrennt von allen übrigen Momenten der göttlichen Weltordnung, als isolirter Zweck aufzufassen ist, man muß dabei die Simultaneität der göttlichen Anschauung festhalten. Allein von einer Vollzahl, einem *πλήρωμα τῶν σωζομένων*, ist überall in diesem Abschnitte nicht die Rede, weder V. 11. noch V. 25., sondern von einem *πλήρωμα τῶν Ἰουδαίων* und einem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, und in der Erklärung dieser Ausdrücke kann nun weder die Auslegung von Orig., noch die von Olsh. befriedigen. Orig. versteht *πλήρ. τ. ἐθνῶν*, Olsh. *πλήρ. τ. Ἰουδαίων* (*αὐτῶν*) von der Vollzahl der zur Seligkeit bestimmten Heiden oder Juden, aber kann der Ausdruck ohne einen Zusatz, wie *τῶν σωζομένων* (1 Kor. 1, 18.), dieß bedeuten? Hat ferner in der einen von beiden Stellen *πλήρ.* die technische Bed. der Vollzahl der zur Seligkeit Bestimmten, sollte man sie nicht an beiden erwarten? Aber während Orig. — auch Luth. Randgl. und Hammond — V. 12. *πλήρ.* in der Bed. «Supplement» nimmt, giebt ihm Olsh. — auch Pel., Wolf, Mich. — diese Bed. V. 25. Zu V. 25. bemerkt nämlich der Kirchenvater, daß unter der plenitudo gentium die Berufenen aus der Heidenwelt zu verstehen seien, aus diesen und aus dem geistigen Israel wird das Gottesreich konstituirt werden, die Widerspenstigen und Ausgeschlossenen beider Nationen werden dann dem ignis purgatorius übergeben, bis auch sie für das Reich Gottes ausgereift sind: in hac ipsa purgatione, quae per poenam ignis adhibetur, quantis temporibus quantisve saeculis de peccatoribus exigatur cruciatus, solus

scire potest ille, cui pater omne judicium tradidit *). Die Olsh.'sche Ansicht von V. 25. führt überdieß zu jener übertrieben buchstäblichen Fassung von V. 11., die wir zu jenem V. gerügt haben, als ob eigentlich nur Israel zum Heile bestimmt wäre, die Heiden aber bloß unter der Voraussetzung des Unglaubens eines Theils der Juden, nämlich nur als Lückenbüßer einen Antheil erhielten — eine Ansicht, die aus einer Verwechselung hervorgegangen, von welcher zu V. 17. die Rede seyn wird. Endlich ist auch die Olsh.'sche Erklärung von ἥττημα eine unzulässige, es soll «der Ausfall aus der Zahl der Juden» seyn, da indeß dieser nicht der Reichthum der Heiden genannt werden kann, so soll dieser Begriff positiv von den wenigen Gläubigen unter den Juden genommen werden, welche das Ev. unter die Heiden brachten, wogegen Orig. unter ἥττημα «den Verlust» verstanden zu haben scheint: **quod enim illis, qui offenderunt, diminutum est et ablatum, ad divitias gentium collatum est, qui per fidem pars Domini et haereditas ejus effecti sunt.** Ich habe mich so ausführlich auf diese Erklärung einlassen zu müssen geglaubt, weil sie an sich interessant, und weil mein seliger Freund sie mit sehr großer Zuversicht ausgesprochen hat.

Κόσμος parallel mit ἔθνη kann hier nicht wohl anders als von der Heidenwelt verstanden werden, vgl. zu 3, 6., der Mangel des Art. steht nicht entgegen, s. zu 4, 13. Worin der *πλοῦτος* bestehe, zeigt V. 11.: in der *σωτηρία*. Worin das Heil bestehe, welches das *πλήρ.* bringen solle, ist nicht gesagt, versteht man jedoch V. 15. die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* von der Todtenauferstehung und von dem Eintritte des **regnum gloriae**, so tritt der Gedanke des Ap. an das Licht, auf die Bekehrung der Masse Israels folgt der glückliche Zeitpunkt, wo die Heiden im Schauen das Reich Gottes erlangen, welches sie gegenwärtig im Glauben besitzen; wird das ἥττημα von der Min-

---

*) Verum tamen meminisse semper debemus, fährt er fort, quod praesentem locum ap. quasi mysterium haberi voluit (die Lehre von der Apokatastasis), quo scilicet huiusmodi sensus fideles quique et perfecti intra semet ipsos velut mysterium Dei silentio tegant, nec passim imperfectis et minus capacibus proferant. **Mysterium enim regis**, ait scriptura (Tob. 12, 7.), **celare bonum est.**

verzahl der gläubigen Israeliten erklärt, so liegt der Gedanke nahe, daß der vom πλήρ. derselben ausgehende Segen in einer unendlich reicheren Kraft zur Bekehrung der Heiden bestehe, als die war, welche in der apostol. Zeit von der kleinen Zahl der gläubigen Juden ausging, so Bucer, Grot., Beng., Chr. Schmid*); damit steht jedoch in Widerspruch, daß nach V. 25. die Bekehrung Israels erst eintreten soll, nachdem die Masse der Heiden eingegangen ist, mithin auch dieses Faktum nicht die Folge von jenem seyn kann**).

V. 13. 14. Die Lesart schwankt zwischen δέ, welches codd. A B, der Syr., Kopt. und einige minusc. lesen, und γάρ; beides giebt einen gleich guten Sinn, daher in den codd. des N. T. (s. die Anm. zu 4, 15., auch 7, 14. 15, 8. und Phil. 1, 23.) und auch der Klassiker Verwechselungen beider Partikeln vorkommen, s. Schäfer zu Dionys. de compositione S. 194., auch zuweilen von philologischen Kritikern unbedachtsamerweise das Eine für das Andere substituirt oder verlangt wurde, s. Krüger zu Dionys. historiogr. S. 49. V. 16. würde der Uebergang durch γάρ ebenso gut vermittelt werden, als durch δέ, so ist nun auch hier der Sinn gleich gut, wenn der Ap. sagt: «wenn ich das Heil der Hei-

*) Beng. bemerkt zu dem πόσῳ μᾶλλον: nam ubi multa sunt semina, eorum major est proventus.

**) Buc. ist sich dieser Schwierigkeit bewußt geworden und sucht sie durch folgende Bemerkung zu entfernen: ap. praedicit plenitudinem gentium ingressuram, et sic omnem Israelem salvum fore, at non dicit, Israelem tum demum salvum fore, quando gentium plenitudo plene ingressa fuerit. Quid enim si cum lux evangelii effulserit illa plenior, quae plenitudinem adducet gentium, tum simul fiat, ut Judaei ea luce pariter illuminentur, serviantque prae aliis domino, adducendo ipsi gentes, ita ut factum est initio evangelii: aut si eas non primum adducant, instaurent tamen et perficiant? Aehnlich Beng. zu V. 25. — Die idiosynkrastische Abneigung Luther's gegen die Juden, vermöge deren er an eine allgemeine Judenbekehrung nicht glauben wollte (s. zu V. 25.), hat ihn hier und V. 15. zu perverser Auslegung verleitet. Die Worte seiner Uebers. „wie vielmehr, wenn ihre Zahl voll würde", erklärt er in der Randgl. (Walch Th. XXI. S. 834.): „so geschieht doch solches um derer willen, welche die Zahl voll machen sollen", und sagt weiter: „das ist, die noch nicht verworfen sind, sondern noch sollen herzukommen. Denn dazu soll ihnen der Heiden Bekehrung nütz seyn, daß dadurch sie auch zum Glauben gereizt werden."

den so abhängig von Israels Heil mache, so muß ich für euch Heiden hinzufügen (δέ), daß meine Bestrebungen als Heidenapostel eigentlich auch nur den Endzweck haben» u. s. w., oder wenn er so überleitet: «daß ich das Heil der Heiden vom Heil der Juden so abhängig mache, darf euch von mir, dem Heidenapostel, nicht Wunder nehmen, denn (γάρ)» u. s. w. Gewiß unrichtig ist die Annahme von Sadolet, Morus, daß diese Worte des Ap. sich auf das Vorhergehende beziehen, vielmehr dienen sie, wie schon Thom. Aq. richtig eingesehen, zur Unterstützung des in V. 12. ausgesprochenen Gedankens. Ἐφ᾽ ὅσον kann zwar mit der Vulg. und Luth. temporal genommen werden im Sinne von quam diu, und würde dann am besten mit Orig., Pel. erklärt «fortwährend bis an mein Ende», doch ist im Zusammenhange passender die Bed. quatenus. Codd. A B C lesen μενοῦν, codd. D E F G u. a. lassen μεν aus. Μενοῦν ist demnach stark beglaubigt, giebt jedoch hier keinen Sinn, das οὖν dürfte von denen hinzugesetzt seyn, welche das ὑμῖν λέγω τοῖς ἔθνεσι auf das Vorhergehende bezogen und mit ἐφ᾽ ὅσον einen neuen Satz anfingen (Fr.). Ist dem so, dann dürfen die erwähnten codd. als Zeugen für μέν angesehen werden, welches dann von Anderen weggelassen wurde, weil es entbehrlich erschien. Der nicht ausgedrückte Gegensatz zu μέν ist dieser: ich bin zwar Heidenapostel, aber ich habe auch bei diesem Amte doch so sehr mein Volk im Auge u. s. w. Ἐγώ fehlt in cod. A und einigen anderen Zeugnissen, ist jedoch hier ganz passend, da man sich einen Grad von Emphasis damit verbunden denken kann; auch wenn der Ap. sich noch stärker ausgedrückt und geschrieben hätte ἐγὼ καὶ αὐτός, würde es angemessen gewesen seyn. Ueber seinen Beruf zum Heidenapostel s. zu K. 1, 7. 13. Δοξάζω ist das Verherrlichen durch die That, und da die διακονία eben in dem Berufe des Heidenapostels besteht, so umgiebt der Ap. dieses Amt mit Herrlichkeit durch die Bekehrung vieler Heiden. Παραζηλοῦν mit Rücksicht auf V. 11. gebraucht, σάρξ wie 9, 2., durch das εἴπως kommt dem δοξάζω das Moment des Strebens zu, σώζειν der effectus seiner Predigt, τινές vielleicht mit der Absicht gesetzt, um anzudeuten, daß schon eine Bekehrung Weniger ihm ein großer Zweck dünkt.

V. 15. Der Grund, warum er die Juden auch in seinen auf die Heiden gerichteten Bestrebungen so vor Augen hat, liegt eben in dem Bewußtseyn, daß so viel vom Heile der Juden abhängt. Ἀποβολή von der It., Vulg. amissio übersetzt, desgl. Luth., Beng. jactura (Apg. 27, 22.); so geht jedoch der Gegensatz zu πρόςληψις verloren. Vielmehr ist die ἀποβολή die «Verstoßung», vgl. ἀποβάλλεσθαί τινα LXX. Sprüchw. 28, 24.; Hervăus erklärt auch das amissio der Vulg. in diesem Sinne: quod deus propter infidelitatem amisit eos. Ζωὴ ἐκ νεκρῶν kann das Leben bedeuten, was aus den Todten hervorbricht und sie lebendig macht, so daß ἐκ den Uebergang, die μεταβολή, aus dem einen Zustand in den andern anzeigt, wie 6, 13. 2 Kor. 4, 6., oder auch nach Analogie der Formeln ἐγείρεσθαι, ἀναςῆναι ἐκ νεκρῶν, πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, das Leben, das von den Todten ausgeht, so daß ἐκ bloß den Ausgangspunkt des Lebens ausdrückt. Obwohl sich nun keine entsprechenden Beispiele finden, wo dieser Ausdruck für die ἀνάςασις ἐκ νεκρῶν gebraucht wäre, so ist doch auch nichts dagegen, vielmehr kommt der Ausdruck ζῶντες ἐκ νεκρῶν K. 6, 13. nahe. Da nun überdieß dieser Sinn in vorliegendem Zusammenhange passend erscheint, so treten wir dieser Erklärung bei, welche sich schon bei Orig., Chrys., Theod., Thom. Aq., Herv., Er., Bucer, und in neuerer Zeit bei Reiche, Mey., de W., Rück. 2. A., Fr. findet, s. oben zu V. 12., von Theod. wird auch auf Matth. 24, 14. verwiesen. Die καταλλαγή ist die Zusicherung der ewigen Seligkeit, die ζωὴ ἐκ νεκρῶν bringt den Genuß derselben und ist von P. in größerer Nähe erwartet worden. Neben dieser am nächsten liegenden Fassung ist noch diejenige zu beurtheilen, nach welcher der Ausdruck sprüchwörtlich seyn soll, und diejenige, welche unter Leben und Tod geistige sittliche Zustände versteht. Schon die griechischen Erklärer Theoph., Phot. erweitern den Begriff zu dem eines großen Glückes («eine ὁλόκληρος χαρά, wie bei der Auferstehung», sagt Phot.), so Beza, Grot., Koppe, Rosenm., Kölln., auch Mel. sagt: quasi vita e mortuis; man könnte alsdann die von Wetst., Bornem. zu Luc. 15, 24., Fr. citirten Stellen der Klassiker vergleichen, wo ab inferis extrahi, ab orco in lucem

reduci Bild für die Rettung aus großem Elend ist, oder auch die von mir früher citirten Stellen der Perser und Araber, wo der Ausdruck كأنّ يوم القيامة قد حضر «als ob der Tag der Auferstehung schon da wäre» für eine große Umwälzung gebraucht wird *). Gegen dieß Verständniß ist zuerst zu bemerken, daß der sichere Beleg für den sprüchwörtlichen Gebrauch der vorliegenden Phrase bei den neutestamentlichen Schriftstellern und wohl auch bei den alttestamentlichen (vgl. jedoch 1 Sam. 2, 6.) fehlt, sodann daß ein bloßes Sprüchwort an dieser St. den Sinn matt macht, endlich daß zu dieser Auskunft doch nur dann gegriffen werden könnte, wenn der eigentliche Sinn hier unzulässig wäre. Mehr empfiehlt sich eine ethische Fassung, wie sie Pel., Ock., Abäl., Calv., Cal., Beng. annehmen, auch Olsh., welcher jedoch hinzusetzt, der Begriff spiele in die leibliche Auferstehung hinein. Allein Calv. selbst fühlt, daß sich dann ζωὴ ἐκ νεκρῶν von der καταλλαγή, als deren Folge doch die geistige Auferstehung stattfindet, nicht recht unterscheidet: nam etsi una res est, verbis tamen plus et minus inest ponderis; wird ferner diese Belebung auf die Heiden bezogen, wie wäre damit V. 25. vereinbar, wonach die Bekehrung Israels stattfindet, nachdem das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν schon in's Reich Gottes eingegangen ist und einer Erweckung zum geistigen Leben nicht mehr bedarf **).

---

*) Im Mesnewi des Dschelaleddin Th. I. S. 124. cod. ms. Berol. heißt es von einem Saitenspieler: وز نوای او قیامة خاست „durch seine Töne stand eine Auferstehung auf", ebendas. Th. III. S. 148.: چون دقوقی آن قیامت را بدید „als Dakuki jene Auferstehung (es ist von dem Unglück eines Schiffbruches die Rede) sah." Auch im Targum Hieros. von 1 Mos. 19, 26. findet sich der Ausdruck „bis zur Auferstehung aus den Todten" für „bis zu dem Tage, wo mit der größten Umwälzung Alles anders werden kann", von der in die Salzsäule verwandelten Frau des Lot heißt es nämlich daselbst: עַד זְמַן דְּיֵיתֵי תְּחִיָּה דְּיֵחוּן מֵתַיָּא „Sie wird so bleiben, bis zur Zeit, wo in der Auferstehung die Todten leben werden."

**) Wie hier Luth.'s Uebersetzung zu verstehen sei, wird man nicht so leicht einsehen: „was wäre das anders, denn das Leben von den Todten holen?" Er hat die πρόςληψις von der Annahme der Heiden verstanden, und ζωὴ ἐκ νεκρῶν, welches er eben hierauf bezog, nach

V. 16. Nachweis des objektiven Grundes, warum in dem göttlichen Rathschlusse das jüdische Volk eine solche Bedeutung hat; das Volk im Ganzen hat durch den Zusammenhang mit den Vätern und dem Segen derselben einen gewissen Adel. — Ἡ ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος wird in den LXX. 4 Mos. 15, 21. 22. der Erstling genannt, der von dem gekneteten Teige hinweg Gott geweiht wurde, mit der Wirkung, daß dann auch das Uebrige den Charakter des Geweihtseyns erhielt; wider den Sprachgebrauch von φύραμα ist die Meinung von Grot. und Rosenm., daß ἀπαρχή die Fruchterstlinge und φύραμα der Haufe des zum Backen bestimmten Getraides sei; es kann, schon der Etymologie nach (von φύρω, mischen, gewöhnlich mit Feuchtigkeit, γαῖαν ὕδει Hesiod. Op. v. 51.), nur eine angefeuchtete, geknetete Masse bedeuten, so bei den LXX. und bei P. (1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9.). Auch nach Este, Koppe, Olsh. sind unter ἀπαρχή die Fruchterstlinge zu verstehen, unter φύραμα aber die Masse, welche die Priester aus den ihnen zugefallenen Erstlingen des Korns bereiten (5 Mos. 18, 4.); aber ἡ ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος kommt in den angeführten Stellen bestimmt in der Bed. der Erstlinge des Gebäckes vor, und außerdem würde dann der Vergleich nicht passen, indem doch der Absicht des Ap. nach τὸ φύραμα als eine an sich ungeweihete Sache zu denken ist, welche erst durch die ἀπαρχή die Weihung erhält. Was nun der Ap. unter diesem Bilde verstanden habe, wird am natürlichsten aus dem zweiten Bilde gefolgert, denn daß beide dasselbe ausdrücken wollen, ist auch dadurch wahrscheinlich, daß der Ap. nachher das erstere fallen läßt und nur das zweite weiter verfolgt. Unter der Wurzel werden nun von bei weitem den Meisten, von Chrys., Theoph., Er., Calv. und von fast allen Neueren, die Patriarchen verstanden; zwar ist der Gedanke an sie nicht vorbereitet, aber V. 28. tritt der Gedanke,

---

Luc. 24, 5. erklärt. Er sagt nämlich in der Randgl. (Walch Th. XXI. S. 884.): „Von den Todten das Leben holen, ist nichts: wie sollte denn der Heiden Leben daher kommen, daß die Juden gefallen nnd todt sind? Vielmehr sollen die todten Juden von der Heiden Exempel zum Leben gereizet werden.“ S. oben zu V. 12. S. 591. Auch Benecke übersetzt wie Luth.

daß das Volk um ihretwillen geliebt ist, abermals hervor, und es weist jene St. wohl auf die unsrige zurück. Den Begriff der ἁγιότης erklärt Calv. durch den der nobilitas, Theoph.: εὐγένεια κ. δόξα, noch genauer wird die Art dieser εὐγένεια durch V. 28. bestimmt, es ist die der ἐκλογή zum Bundesvolke, womit der Antheil an den Verheißungen verbunden, welche um Abrahams willen das ganze Volk empfangen, 1 Mos. 22, 16—18. Gegen diese weitverbreitete Auffassung lassen sich jedoch nicht gering zu achtende Bedenken erheben. Olsh. nimmt daran Anstoß, daß bei der gewöhnlichen Fassung die Wortstellung der beiden Gleichnisse sich nicht entspreche, die Wurzel sei das Allgemeine, woraus die Zweige erwachsen, demnach hätte φύραμα voranstehen müssen; Rück. findet unpassend, daß die ἀπαρχή der ῥίζα parallelisirt sei, da doch der Erstling der Zeit nach später, als das φύραμα ist, während die Wurzel den Zweigen vorausgeht. Das Bedenken, welches Olsh. zu der erwähnten abweichenden Auffassung des φύραμα geleitet hat, sowie auch der Rück.'sche Einwand erledigen sich jedoch durch die Bemerkung, daß der Vergleichungspunkt in der ἁγιότης liegt, in Bezug auf diese ist die ἀπαρχή der Zeit nach das Erste und wird mit Recht der ῥίζα parallel gestellt. Während diese Bedenken nur die Auffassung des ersten Gleichnisses betreffen, hat neuerlich de W. die gewöhnliche Deutung beider Gleichnisse in Anspruch genommen. Was er mit derselben vorzüglich für unvereinbar hält, ist dieß, daß nach V. 17. 19. die ungläubigen κλάδοι abgebrochen werden; wäre nun unter der Wurzel und unter den Erstlingen die Patriarchenfamilie zu verstehen, so besagte dieß die Aufhebung der leiblichen Verwandtschaft mit dieser, durch den Unglauben aber hörte doch der Jude nicht auf, ein Abrahamskind zu seyn. Diese Erwägung legt die Ansicht nahe, ob nicht die Wurzel vielmehr «die ideale Theokratie» bedeute, wie sich de W. ausdrückt, die ächten Glaubenskinder des Patriarchen, «Zweig bezeichnet nur das äußerliche volksthümliche Verhältniß zu derselben, die äußere Angehörigkeit» *). Diese Ansicht könnte mit Zuhülfe-

*) Diese in neuerer Zeit viel besprochene de W.'sche Erklärung findet sich schon bei Theod., aber nicht in seinem Komm. zu u. St., sondern in dem

nahme von V. 17. 18. weiter so unterstützt werden: die Wurzel wird dort als das nährende Princip der ächten Theokraten aus den Heiden bezeichnet, mit welchen sie durch ihren Glauben in Zusammenhang gekommen sind; geht daraus nicht hervor, daß unter der Wurzel die in der äußern Theokratie verborgene Gemeinschaft der ächten Gotteskinder gemeint sei, in welche die Heiden durch ihren Glauben aufgenommen sind? Olsh. zu V. 17. führt die Idee dieser unsichtbaren Kirche in Israel eigenthümlich aus *). Legen wir nach seiner Auffassung

---

zu Ez. 37, 28., in welcher prophetischen St. er denselben Gedanken, wie bei dem Ap. findet, doch hat er mehr die Theokratie überhaupt unter der ἁγία verstanden, als die Frommen in Israel insbesondere. Ganz eigenthümlich Abál.: φύραμα ist die Masse des jüdischen Volkes; daß in dieser stets fromme, den Messias erwartende Personen gewesen, zeigt sich aus der delibatio, welche zur Zeit der Erscheinung Christi aus derselben genommen wurde. Umgekehrt läßt die heilige Masse, d. i. radix, darauf schließen, daß auch die rami heilig seien, und, wenn jetzt abgebrochen, doch den Glauben besessen haben und ihn wieder erhalten werden.

*) „P. denkt sich das wahre Israel, d. h. die Gemeinschaft aller wahren Gläubigen, als einen gegliederten Organismus, der sein eigenthümliches Leben in sich trägt. Wer mit diesem Organismus nicht in Verbindung steht, dem kommt das in demselben wirksame Leben auch nicht zu. Dieser Organismus hat sich nun von Abraham, als dem Vater der Gläubigen, aus (Röm. 4.) entwickelt; bis auf Christus, der, seiner Menschheit nach, die absolut vollkommene Frucht dieses Organismus war, verbreitete sich sein Einfluß nicht außerhalb der Grenzen des leiblichen Israel, indem es dem Verhältniß nach doch immer nur wenige Heiden in sich aufnahm, die dann aber auch zugleich nationell Juden wurden. Mit der Erscheinung Christi aber trat die Stunde des Heils und zugleich des Gerichts über das physische Israel ein; die Gewalt des Lebens in diesem heiligen geschlossenen Organismus brach hervor, zog die verwandten Naturen in dem physischen Israel an und stieß die disharmonische Menge ab. Da die letztere überwog und die eigentliche Masse der Nation bildete, so hörte nun das physische Israel auf, das Centrum jenes geistigen Organismus, des wahren Israels zu seyn, die Heidenwelt ward dieses Centrum, und die von den untreuen Gliedern des leiblichen Israel gelassenen Lücken füllten nun die treuen Heiden aus. Zur Basis müssen wir also die Idee legen, daß, wenn Glieder in diesem Organismus ausfallen, andere in die Lücken treten müssen. So zeigt es der Körper der Apostel vorbildlich; als Judas ausgefallen war, ward seine Lücke ergänzt, sein Bisthum mußte ein anderer empfangen. Diese Idee läßt die kräftige realistische Weise erkennbar werden, in der P. diesen geistigen

den 16. V. aus, so wäre der Sinn: Ist jene ächte Gottesfamilie, die durch die Erzväter begründet wurde, Gott heilig, so erhält auch die ganze Masse des Volkes einen Antheil an diesem Adel — die hohe Bedeutung des Volkes Israels auch nach seinem Falle kann uns daher nicht Wunder nehmen *). Gegen diese Fassung ist eingewendet worden, daß doch die ungläubigen Juden nicht wirklich Zweige der heiligen Wurzel waren, mithin auch dadurch der ἁγιότης nicht theilhaft werden und ebenso wenig abgebrochen werden konnten. Daß sich jedoch ein Zusammenhang denken lasse, hätte nicht geleugnet werden sollen. Das Verhältniß der in die Erscheinung tretenden Theokratie zu jener idealen Gottesfamilie ist doch ein ähnliches, wie zwischen Leib und Seele, die Seele schafft den Leib (s. zu K. 8, 11.), so ist die ideale Theokratie das bildende Princip für die äußere Theokratie, diese wird durch jene getragen; d. W. vergleicht 1 Kor. 7, 14., wo von einer Heiligung die Rede ist, welche die Kinder einer gemischten Ehe schon dadurch erhalten, daß der eine Theil derselben christlich ist. Das Band zwischen jener idealen Gottesfamilie und den ungläubigen Israeliten wird nun aufgelöst, d. h. sie werden abgebrochen, wenn die ersteren, gläubig geworden, den Stamm der christlichen Kirche bilden, mit welcher die ungläubigen Juden in gar keinem Verhältnisse mehr stehen. So ließe sich

---

Körper auffaßt, der eben die wahre ἐκκλησία ist, welche sich durch die ganze Menschheit hinzog, der werdende neue Mensch in dem großen alten Menschen des Geschlechts, der von Anfang an schon erfüllt war mit dem Odem des ewigen Worts, welches inzwischen erst, als die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4.), persönlich sich in denselben einverleibte, und ihn so zum Bewußtseyn seiner selbst führte."

*) Nach mehreren Auslegern soll dieser Nachweis der ἁγιότης des Volkes schon auf die Restitution hinweisen: alle Glieder sind geheiligt, können also hergestellt werden, und allerdings heißt es V. 28. 29. von den Ungläubigen, daß auch sie noch um der Väter willen geliebt sind. Andererseits werden doch aber die Ungläubigen um ihres Unglaubens willen abgebrochen, verlieren also ihren Adel, und V. 23. 24. wird, ohne Rückweisung auf unsere St., die Restitution durch einen andern Gedanken begründet. Deßhalb glauben wir nicht, daß der Ap. schon hier jenen Gedanken gedacht. Was die Frage anlangt, ob die Ungläubigen ihren Adel verloren, so s. weiter unten im Text.

also die de W.'sche Auffassung rechtfertigen. Mit gleichem Rechte, wie diese ihm eigenthümliche Fassung, läßt sich seiner Meinung nach auch die ältere Ansicht festhalten und auf beide Gleichnisse anwenden, welche Ambr., Pel., Thom. Aqu., Herv., Corn. a Lap., Rosenm., Reiche, Rück. 2. A. bei dem ersten Gleichnisse geltend machen, daß nämlich die ἀπαρχή die aus dem jüdischen ἥττημα entstandene Mutterkirche sei, denn diese gebe gewissermaßen ein Unterpfand für die Möglichkeit der Restitution der übrigen Masse *). Dieselbe Erklärung will dann de W. auch bei dem zweiten Gleichniß geltend machen. Wie jedoch die ungläubigen Juden als Zweige der christlichen Mutterkirche betrachtet werden könnten, läßt sich nicht einsehen, schon daß das Gläubigwerden eines Theils der Juden die Ungläubigen mit adle, leuchtet nicht ein, als eine Art Garantie für die Bekehrung der Uebrigen ließe sich zwar die Bekehrung jener Erstlinge ansehen, allein in dem Sinne würde dann doch der Ap. das Bild weiter unten V. 23. 24. angewendet haben, statt dessen wird, wie wir bemerkten, V. 23. 24. diese Hoffnung auf einer andern Basis begründet. Diese Auffassung können wir mithin weder bei beiden Gleichnissen, noch auch bei dem ersteren zugeben, und selbst die Erkl. der ῥίζα und resp. der ἀπαρχή von der idealen Theokratie erscheint bei genauerer Erwägung weniger empfehlenswerth, als die gewöhnliche Erkl. von den Patriarchen. Abgesehen davon, daß die erstere den Charakter einer gewissen Subtilität an sich trägt, hat die letztere von vornherein in V. 28. ein starkes praesidium. V. 28. sagt nämlich nichts Anderes als: um der Väter willen hat das ganze Volk den Charakter eines Bundesvolkes. Freilich geht nun eben aus diesem 28. V. der Einwand hervor: so haben mithin die Ungläubigen ihre ἁγιότης noch behalten, hier aber heißt es, sie seien abgehauen, haben sie also

*) Herv.: est enim delibatio, parva ex aliqua re assumptio ad experimentum totius massae, ut ex cibo vel potu. Sed si delibatio sancta est, et massa, quia sapor sanctitatis, qui in paucis primis inventus est, invenietur et in multitudine novissimorum; ganz wie de W. erklärt auch Thom. Aqu. die ἁγιότης von der sanctitas potentialis und sagt: nihil enim prohibet eos reparari in sanctitate, quorum patres et quorum filii sunt sancti.

verloren; liegt nicht auch, kann man weiter fragen, in der Natur der Sache, daß von großen Ahnen sich auch auf die entartetsten Nachkommen noch ein gewisser Reflex des Ansehens überträgt, weßhalb denn auch von P. nicht gesagt werden konnte, daß die Ungläubigen von der Wurzel abgehauen seien? Der Einwand ist sehr scheinbar — scheinbar eben deßhalb, weil sich die Sache von zwei Seiten ansehen läßt. Vom ganz entarteten Sprößling großer Vorfahren läßt sich sagen, er sei des Adels verlustig gegangen, aber auch, er hafte noch an ihm. So ließ sich vom ungläubigen Israel sagen: durch ihren Unglauben wurde offenbar, daß sie nicht ächte Nachkommen waren, und sind sie nun des Adels der Wurzel verlustig gegangen und von den ächten Nachkommen — denen, welche die Mutterkirche bildeten — abgetrennt worden. Andererseits haben sie — die Erfüllung der Bedingung des Glaubens vorausgesetzt — ein näheres Anrecht an das Messiasreich, dieß ist ihre ἐκλογή, und hierin liegt denn auch noch ein gewisser Adel. V. 28. erwähnt auch beide Seiten, denn wenn sie dort einerseits ἐχϑροὶ (τοῦ ϑεοῦ) heißen, entspricht dieß nicht dem Abgehauenseyn? So ist denn dieses Bedenken nicht stark genug, um die Beziehung der Wurzel auf die Patriarchen aufzugeben. Stärker scheint noch für die Beziehung auf die Theokratie zu sprechen, daß es V. 18. heißt, der gläubige Heide werde von der Wurzel getragen. Allein treffend hat schon Aug. bei Behandlung von V. 28. an K. 15, 8. erinnert, wo es heißt: *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσϑαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληϑείας ϑεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τ. πατέρων.* — Noch ist die Meinung von Orig., Theod., Pel., Glöckl. zu erwähnen, daß die ἀπαρχή Christus selbst sei.

V. 17. 18. Nicht den Uebermuth, mit welchem die Heiden auf die ungläubigen Juden, die abgebrochenen Zweige, herabblickten, hat der Ap. hier im Auge, wie die Mehrzahl der Ausleger meint, sondern die Verachtung, mit welcher die Heiden, da sie die Mehrzahl der Juden ausgeschlossen und sich an ihrer Statt in das Gottesreich aufgenommen sahen, diese betrachteten; deutlich tritt dieß V. 19. hervor,

auch ist V. 1. zu vergleichen*). Wiewohl der Ap. vorher selbst nur von einem λεῖμμα des ächten Israels gesprochen, so gebraucht er doch jetzt nur das schonende τινές von den Ausgeschlossenen (V. 25. πώρωσις ἐγένετο ἀπὸ μέρους), um dem heidnischen Uebermuth keinen Vorschub zu thun (3, 3.). Der einzelne Heidenchrist wird angeredet. Ἐγκεντρίζειν von Klem. Alex. Strom. VI. S. 799. ed. Potter als genereller Ausdruck, wie sonst ἐμβάλλειν, gebraucht, und zwar unter-

*) Wir unterwerfen hier auch einer Kritik die Auseinandersetzung Olsh.'s, welche er über das Verhältniß der innern Theokratie zur äußern bei diesem V. gegeben, und die von uns zu V. 16. mitgetheilt wurde. Die Ansicht ist tief und im Wesentlichen richtig, unrichtig jedoch, unserer Meinung nach, die Anwendung, welche er davon an dieser St. macht. Mißverständlich ist zuvörderst der gebrauchte Ausdruck, daß das physische Israel „das Centrum des Organismus jenes wahren Israel" gewesen sei; das physische Israel verhält sich zum wahren Israel, wie die ecclesia visibilis zur invisibilis, wie der Leib zur Seele, und muß daher eher die Peripherie als das Centrum genannt werden; Olsh. hat aber hier nur sagen wollen: der geistige Organismus habe nicht mehr im physischen seinen Sitz, seine Stätte gehabt. Unrichtig ist ferner der Gedanke, daß die treuen Heiden die von den untreuen Gliedern Israels gelassenen Lücken ausgefüllt haben; nach der Vorstellung des Ap. hat das ganze wahre Israel die christliche Mutterkirche gebildet (K. 9, 6—8.), es sind nämlich Alle, welche Abrahams Glaubenskinder waren, in die Christenheit übergegangen (K. 4, 12.), im ächten Israel waren mithin keine Lücken auszufüllen, vielmehr schlossen die Abrahamskinder aus den Heiden sich an die ächten Abrahamskinder aus den Juden an, wie K. 4, 12. 16. ausführt. Zwar mag eingewendet werden: aber die Zweige der ungläubigen Juden, welche abgebrochen werden, stehen sie nicht neben den stehenbleibenden an einem Stamme? mußten nicht also Lücken entstehen? sind nicht die Heiden an ihrer Statt eingepflanzt? Die letztere Frage gründet sich auf eine unrichtige Erklärung von ἐν αὐτοῖς, in ersterer Hinsicht ist zu antworten: das Gleichniß muß gemäß der verglichenen Sache gefaßt werden, die Zweige stehen freilich alle nebeneinander und haben alle irgend ein Verhältniß zur Wurzel, aber die, welche nachher abgebrochen werden, sind als saftlose Zweige zu denken, deren Beschaffenheit erst jetzt zu Tage kommt. Aus eben diesem Grunde findet nun auch jene ganze Ausführung der Idee des rechten Israels keinen passenden Ort bei unserer St. Nur davon ist hier die Rede, daß das Volk als Volk den von den Patriarchen ausgehenden Adel und Segen behalten, wenngleich Viele davon ausgeschlossen worden, daß die sich bekehrenden Heiden sammt dem gläubigen Israel am Segen der Nachkommen Abrahams Theil erhalten.

scheidet er dann vier Arten des ἐγκεντρισμός, wovon der eine die Inoculation ἐνοφθαλμισμός, s. Potter zu der St. Ἐν αὐτοῖς kann der Sprache nach (Er., Crell) nur übersetzt werden «unter ihnen», nämlich den stehengebliebenen Zweigen; wider die Sprache erklärt Theoph. und nach ihm viele Andere (namentlich Beza) ἀντ' αὐτῶν, auch Chrys.: εἰς τὰ ἐκείνων ἔστηκας, τῶν ἐκείνων ἀπολαύεις; Mey., Olsh. wollen nicht in locum, sondern in loco erklären, welches jedoch auf dasselbe hinauskommt. Das sind die gläubig gewordenen Israeliten, auf diesen ruht noch immer der abrahamitische Adel und Segen, dieser Segen ist die πιότης τῆς ἐλαίας, an welcher der gläubige Heide mit einen Antheil empfängt, und zu eben diesem Segen gehört dann auch die Erscheinung Christi selbst, vgl. 15, 8. 27. Eph. 2, 12. 19. 20. und oben S. 122. Den paulinischen Gedanken, daß der Heide nur durch Theilnahme an der jüdischen Theokratie, d. i. resp. an den Segnungen der Patriarchen, selig werde, finden wir auch bei Christus selbst, wenn er Joh. 10, 16. sagt, daß die andern Schafe zu der αὐλή Israels hinzugeführt werden müssen, vgl. Matth. 8, 11. 12. Auch das σύν in συγκοινωνός kann zur Bestätigung der Annahme dienen, daß ἐν αὐτοῖς auf die stehengebliebenen Zweige geht (Er.), doch könnte es sich mit dem σύν auch hier verhalten, wie in den compositis, von denen zu K. 2, 15. die Rede war; dagegen ist V. 18. nur verständlich, wenn man an den Uebermuth der Heiden gegen die Zweige überhaupt, gegen das Volk im Ganzen denkt. — Ἀγριέλαιος wird von Fr., Mey. als Adj. gefaßt, um den Begriff eines Zweiges des wilden Oelbaums herauszubringen, aber das Adj. «eichen, buchen» kann doch kaum etwas Anderes bezeichnen, als was aus dem Baume gemacht ist, wie auch in dem von Fr. angeführten Beispiel ἀγριέλαιος σκυτάλη. Richtiger wird man daher mit Crell eine Synekdoche tot. pro parte annehmen: «du bist Oelbaum» für «du bist vom Oelbaum», so sagt unsere Umgangssprache: «der Tisch ist Nußbaum.» Daß durch Zweige vom wilden Oelbaume der edle Oelbaum fruchtbarer gemacht werden konnte, sagen die ökonomischen Schriftsteller der Alten und die Berichte neuerer Reisenden (Colum. de re rust. 5, 9. Pallad. de

insit. 14, 53. Schulz Leitungen des Höchsten Th. 5. S. 88.); immer bleibt aber dabei das Unangemessene, daß durch solche Einpflanzung der Baum und nicht der einzelne Zweig veredelt wurde. So muß man also entweder gestehen, daß der Ap., mit der Sache weniger bekannt, selbst gemeint hat, durch die Einpflanzung in einen edeln Baum werde das wilde Reis veredelt, oder daß er sich, das wirkliche Sachverhältniß außer Acht lassend, des Bildes bediente, weil es sein Gegenstand so erforderte, doch ist vielleicht auch noch ein Drittes möglich, daß sein Gedanke war, in diesem Falle geschehe aus besonderer Gnade, was sonst wider die Natur ist. — Ueber die Ellipse nach dem Konditionalsatz εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, s. Win. S. 538., ebenso 1 Kor. 11, 16.

V. 19—21. Κλάδοι in den codd. A C F G J und einer Anzahl minusc. ohne Artikel, der von den meisten Kritikern für unächt gehalten wird, von Er., Steph., Beng., Griesb., Lachm. Man kann Rück. nicht beistimmen, welcher meint, daß die Hinzufügung desselben, wenn er fehlte, ebenso natürlich war, als die Weglassung, wenn er stand; er habe beigesetzt werden können vermöge der Voraussetzung, daß hier von den bereits erwähnten Zweigen die Rede sei. War von ausgebrochenen Zweigen die Rede, und galt dieß doch nur von einem Theile, so empfahl sich schon dadurch die Weglassung, dazu kommt das kurz vorhergegangene τινές und endlich, daß nachweislich die griechischen Ausleger nur an den Hochmuth der Heiden in Betreff der abgebrochenen Zweige dachten, so Chrys., Oek., Theoph., Schol. bei Matth., mithin den Art. für unpassend hielten. Dem Hochmuthe des Heiden ist aber nichts natürlicher, als daß er bei dem Unglauben der Masse des jüdischen Volkes es so darstellt, als seien die Nachkommen Abrahams überhaupt verworfen, und er an ihre Stelle getreten*). Ἐγώ mit Nachdruck hervorgehoben. Der Ap. giebt das von dem Gegner behauptete Faktum zu, jedoch ohne dem Hochmuthe desselben Nahrung zu geben; er bemerkt nämlich, nicht die Einpflanzung der Heiden sei der eigentliche Grund des Abbrechens

*) Matth. in ed. maj.: non dubito quin articulus sit retinendus. Gentilis enim loquitur arrogantius.

gewesen, sondern der Unglaube. Sowie der Begriff der Veranlassung, *διά* cum acc., den der unmittelbar wirkenden Ursache mit umfaßt (s. zu 8, 11.), so der Begriff des Werkzeugs, der Art und Weise, der dem Dat. zukommt, den der Vermittelung, s. Bernh. Syntax S. 101., doch so, daß, wie zu K. 5, 15. bemerkt, zwischen dem Dat. und *διά* c. gen. der Unterschied statt findet, daß das Letztere mehr die unmittelbare Ursache, der erstere die entferntere anzeigt. Auch im Lat. steht der Abl. für propter, wiewohl gewöhnlicher ab beigefügt ist, Suet. Caes. 41., Marckland zu Statius ed. Dresd. S. 253. *Ἕστηκας* nicht das Stehen, Blühen am Baume, sondern in dem Sinne von K. 14, 4. und im Gegensatz zu dem *πεσόντες* V. 22., Beng.: hunc statum es adeptus et adhuc tenes; oppositum: eos, qui ceciderunt. Derselbe zu *φοβοῦ*: timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati, Grot.: timorem deum offendendi non excludit fides (Phil. 2, 12.). — *Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* im Gegensatze zu denen durch die Kunst eingepflanzten (vgl. zu V. 24.); entsprechend das von Wetst. beigebrachte Beispiel aus Dionys. Halik. IV. 46. 15. *πολλῆς τε μωρίας ἔφη καὶ θεοβλαβείας εἶναι — νομίζειν ὡς ὁ τῶν συγγενεστάτων καὶ ἀναγκαιοτάτων μὴ φεισάμενος* (Tarquinius) *τῶν ἀλλοτρίων φείσεται*. Die Lesart schwankt 1) in Betreff des *μήπως*, 2) in Betreff des Indikativ *φείσεται*. Cod. A C 6., Kopt., Orig., Aug., Damasc. lassen *μήπως* aus, welches dagegen von D F G, sehr vielen minusc., Chrys., Theod., Iren., Ambr., Beda, Sedul., It., Vulg., Pesch. u. s. w. geschützt wird, die erwähnten codd. und 17 codd. min. bei Matth. ed. maj. et min. haben den Indik. *φείσεται*. Dagegen findet sich das bloße *οὐδὲ σοῦ φείσηται* in cod. B 42. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die richtige Lesart *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται* sei, wie auch die Neueren sämmtlich annehmen (Lachm. indeß hat im historisch-diplomatischen Interesse das von den ältesten und von griech. und lat. Zeugen zugleich bestätigte *οὐδὲ σοῦ φείσεται*). Der Konj. *φείσηται* ist ohne vorangegangenes *μήπως* unerklärlich, mithin sind die Zeugen für *οὐδὲ σοῦ φείσηται* zu denen, welche *μήπως* lesen, hinzuzufügen, und da die Zeug-

nisse für den Indik. überwiegen, so ist der Konj. als Korrektur anzusehen, Win. §. 60. S. 471. So erscheinen an sich schon die Zeugen für μήπως bedeutend; es kommt der innere Grund dazu, daß nach dem φοβοῦ die Drohung natürlicher erscheint, als die kategorische Ankündigung der Strafe, das μήπως konnte von Abschreibern, da es zum Sinne nicht durchaus nöthig ist, ausgelassen werden. Μήπως am natürlichsten als abhängig von einem verschwiegenen φοβοῦμαι gedacht (Win. S. 471., anders Hartung II. S. 137. und nach ihm Mey.); wenn Rinck lucubr. S. 127. die Weglassung der Negation daraus erklären will, daß sie von den Abschreibern nicht verstanden worden, so hat dieß bei der Häufigkeit dieser Konstruktion keine Wahrscheinlichkeit; daß μηδέ und nicht οὐδέ gesetzt ist, erklärt schon Rück. richtig daraus, daß die Negation mit dem Verb. zu Einem Begriff zu verbinden ist = μήπως καὶ σὲ ἐκκλάσῃ.

V. 22—24. Der Gedanke, daß nur der Unglaube die Ausschließung Israels veranlaßt hat, leitet den Ap. nunmehr auf den andern, daß sie dereinst wieder aufgenommen werden sollen, ein Gedanke, der unserer Ansicht nach noch nicht in V. 16. lag. — Sowohl das Motiv der Furcht, als das der dankbaren Liebe soll den Heiden zur Treue bewegen. Cod. A B 67.**, Damasc. — wie man glaubt, auch Orig. in Jerem. hom. XVIII. 5. haben gelesen ἐ. μ. τ. π. ἀποτομία ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης (A B fügt θεοῦ zu χρηστότης), cod. C D liest ἀποτομίαν im Akk., aber χρηστότης θεοῦ im Nom. Die lect. rec. verdient den Vorzug, schon deßhalb, weil die Zeugen für den Akk. so überwiegend sind, wozu noch hinzukommt, daß der Zusatz θεοῦ, welchen auch einige Zeugen beibehalten, die beide Male den Akk. lesen (It., Vulg., Kopt.), sehr das Ansehen eines Zusatzes der Abschreiber hat*). Daß die Schwierigkeit der Akkusative die Substituirung des Nom. veranlaßt habe (Reiche, Mey.), leuchtet nicht ein,

*) Clem. Alex. im Paedag. I. 8. S. 141. ed. Potter versteht unter χρηστότης in dem Satze ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι die χρηστότης des Menschen. Rück. meint, daß die Abwehr dieser alten Auslegung zu dem Zusatze θεοῦ Veranlassung gegeben haben könnte, welcher Zusatz nachher irrthümlicherweise auch mit dem Nom. χρηστότης verbunden worden sei.

da die Konstruktion desselben mit ἰδὲ keine Schwierigkeit hatte, den Abschreibern konnte sich ebenso wohl als dem Orig. *) der Nom. statt des Akk. darbieten (vgl. auch die Konstruktion K. 2, 9.), oder es konnte bei ἀποτομίαν der Schlußbuchstabe verloren gehen, und dieß auf die Aenderung des zweiten Wortes Einfluß haben. Ueber πίπτειν s. zu V. 11. — Τῇ χρηςότητι ist die χρηςότης Gottes (vgl. 2, 5.), wie προςμένειν τῇ χάριτι τ. θεοῦ Apg. 13, 43. gebraucht ist, μένειν παρὰ θεῷ 1 Kor. 7, 24., εὐπάρεδρος τῷ κυρίῳ 1 Kor. 7, 35. Fr. zieht mit Chr. Schmid die in der Anm. erwähnte Erkl. des Clem. vor.: si perseveraveris in morum honestate. Diese Meinung ist offenbar falsch, denn es kommt hier dem Ap. nicht auf die honestas morum, sondern auf die πίςις an, weßhalb mit mehr Rücksicht auf den Zusammenhang, wiewohl gegen den Sprachgebrauch, Clem. sagt: τοῦτ' ἔςιν τῇ εἰς Χριςὸν πίςει, vgl. den Gegensatz V. 23. ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιςίᾳ. — Κἀκεῖνοι δὲ — καὶ — δέ «aber auch», wie Bremi bemerkt, zuweilen «ja was noch mehr ist» (apparat. ad Demosth. I. S. 290.). Glöckl., Lachm., Mey. setzen nach ἐκκοπήσῃ (Indik. fut. nach ἐπεὶ wie V. 6.) nur ein Komma, und der Letztere erklärt: «denn sowohl du wirst abgehauen, als auch jene andern werden» u. s. w., aber καὶ σύ heißt offenbar «auch du» und bildet den Gegensatz zu den ungläubigen Juden, wie οὐδὲ σοῦ V. 21. Die Drohung gegen die Heiden schließt mit V. 22., und mit V. 23. tritt der Hinausblick auf das endliche Schicksal Israels ein. Das Wiedereinpflanzen, d. i. die Wiederannahme ist bei ihnen desto wahrscheinlicher, da sie schon früher im Zusammenhang mit dem Oelbaum und der Wurzel gestanden hatten. Die Worte des 24. V. sind jedoch von den Auslegern großentheils nicht mit der erforderlichen Genauigkeit erwogen worden. Zu ἀγριελαίου mag man zuerst mit Beng. bemerken: magnum discrimen eorum, qui verbum revelatum vel non habent vel ha-

*) In der a. St. sagt er: Ἰδὲ οὖν χρηςότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τὸ πρότερον ἔθνος καὶ πεσὸν ἀποτομία, ἐπὶ δὲ τὸ δεύτερον ἔθνος ἐπαγγελίαι καὶ χρηςότης, ἐὰν ἐπιμείνῃ τῇ χρηςότητι· ἐὰν δὲ μή, καὶ αὐτὸ ἐκκοπήσεται.

bent; quantum interest inter oleastrum et oleam. Ferner beachte man, daß die Worte dazu dienen, die δύναμις Gottes zu erweisen, und daß ein Schluß a majori ad minus statt findet. Ueber die Natur desselben kann aber eine zwiefache Ansicht obwalten, welches vielen Auslegern nicht deutlich zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint. Entweder will der Ap. die größere Leichtigkeit der Wiedereinpflanzung oder die größere Wahrscheinlichkeit zeigen, das Erstere schließt freilich das Letztere, das Letztere aber nicht das Erstere mit ein. Das erste κατὰ φύσιν erklären Mehrere «naturgemäß», d. i. den die Natur und nicht die Kunst dazu gemacht hat (Koppe, Reiche, Mey., Fr.), und dem gegenüber παρὰ φύσιν «wider die Natur», weil nämlich durch Einpfropfung auf dem Wege der Kunst (Koppe, Kölln., Mey.), vgl. ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία K. 2, 27., Reiche: «nicht eben wider die Natur, denn das Pfropfen hemmt die Natur nicht, erhöht vielmehr ihre Kraft, sondern neben, außer der Natur», Fr.: (haec) insitio naturae repugnat, quatenus surculi in alius generis arborem translatio est. Naturae enim consentaneum est, ut rami in sui quisque generis arbore propagentur. Auf die letztere Weise schon viele Aeltere, Abäl., Crell, Beng. Wird παρὰ φύσιν so erklärt, dann muß aber auch das vorangegangene κατὰ φύσιν entsprechend gefaßt werden, es muß alsdann heißen: «aus dem deiner Natur entsprechenden wilden Oelbaum.» Die Frage ist mithin, ob der Ap. die größere Leichtigkeit der Herstellung Israels daraus erweisen will, daß ihre Wiedereinpflanzung den gewöhnlichen Gesetzen der Einpflanzung entsprechen werde, wonach Zweige derselben Art eingepflanzt werden, oder ihre Wahrscheinlichkeit daraus, daß Gottes Theilnahme an den natürlichen Zweigen größer sei, als an den durch die Kunst eingesetzten, ob ein Gegensatz statt finde zwischen Einsetzung und Nichteinsetzung, oder zwischen Einsetzung des Ungleichartigen und Gleichartigen. Soll nur die Wahrscheinlichkeit gezeigt werden, so scheint dieß weniger dazu zu dienen, für die δύναμις Gottes etwas zu beweisen, aber worin äußert sich diese δύναμις? Darin, daß Gott in den dürren Zweigen, welche für den Glauben unempfänglich zu seyn scheinen, den Glauben erweckt; zeigt nun der

da die Konstruktion desselben mit ἰ[illegible] liegen müssen, so unter den Abschreibern konnte sich ebe[illegible] δύναμις. Untersuchen wir Nom. statt des Akk. dar[illegible] [illegible]her ein Gegensatz zwischen Ein K. 2, 9.), oder es konn[illegible] [illegible] des Ungleichartigen statt findet. verloren gehen, und [illegible] daß die letzten Worte des Satzes tes Einfluß haben [illegible] gehörig konformirt sind, denn man χρηστότητι ist d[illegible] dem παρὰ φύσιν ἐγκεντρίζεσθαι ein μένειν τῇ χάρ[illegible] [illegible]ρίζεσθαι entsprechen werde. Schon Win- παρὰ Θεῷ [illegible]gramm über V. 25. 26. hat S. 5. übersetzt, 7, 35. [illegible] Gegensatz statt fände. Wie wir in unserm wähnt[illegible] Worte lesen, ist dieß jedoch unzulässig, man müßte hon[illegible] mit einigen minuscc. das οἱ vor κατὰ φύσιν hi[illegible] weglassen, oder man müßte Fr. beitreten, welcher hinter [illegible] ein Komma macht und οἳ als Relativ nimmt: «wie viel mehr diese, welche naturgemäßerweise werden eingepflanzt werden.» Bei genauerer Erwägung muß man jedoch der gangbareren Erklärung beistimmen *). Zuvörderst beachte man, daß es vom Heiden nicht bloß heißt, wie V. 17., σὺ ἀγριέλαιος ὤν, daß es heißt: ἐξεκόπης ἐκ τῆς ἀγριελαίου, gewiß soll dadurch noch mehr hervorgehoben werden, daß der Heide der Natur des guten Oelbaumes fremd gewesen. Sodann muß das ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου nach dem τῶν κατὰ

---

*) Die Ansicht von Dr. Fr. hat übrigens durch die neue Pariser Ausg. des Chrys. eine Unterstützung erhalten. Fr. hatte den Syr. und Chrys. als Stützen für seine Ansicht angeführt. Auf den Syr. beruft er sich wohl nicht mit Recht. Dieser übersetzt: ܟܡܐ ܝܬܝܪ ܗܠܝܢ ܐܢ ܢܬܛܥܡܘܢ ܒܙܝܬܐ ܕܟܝܢܗܘܢ, dieß nimmt Fr. in dem Sinne: „wie viel mehr diese, wenn sie eingepflanzt werden in den natürlichen Oelbaum.“ So las man nun auch bisher bei Chrys.: πόσῳ μᾶλλον οὗτοι, ἐὰν κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθῶσι τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ. Nach Fr. soll diese Zertheilung des Satzes in zwei Glieder auf ein ursprüngliches οἳ hindeuten. Im Syr. dürfte jedoch ܐܢ hier überhaupt nicht wenn heißen, sondern das vom Syr. öfter willkürlich eingeschobene ἄν seyn (Joh. 7, 49. in der Pesch.), auch in jenem Texte des Chrys. könnte ein Abschreiber ἐάν für ἄν geschrieben haben, die Pariser neue Ausg. hat aber οἳ ἐγκεντρισθήσονται vorgezogen, und ist diese Schreibung von Chrys. ausgegangen, so ist ἐάν nur eine freie Variation der Abschreiber.

κλάδων V. 21. erklärt werden, also mit Crell: ex ex oleastro, ex quo naturaliter fueratis enati; nicht von der Einpflanzung des Ungleichartigen, überhaupt nur von der Einpflanzung, welche als Kunst der Natur entgegensteht; dem σύ steht nun das οὗτοι entgegen, dem ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου das οἱ κατὰ φύσιν, wozu aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen κλάδοι τῆς καλλιελαίου; ja nachdem schon vorher V. 21. von den οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι die Rede gewesen, genügt es auch, bloß κλάδοι zu suppliren.

4) V. 25—32. Am Ende wird jedoch auch das ganze Israel die Aufnahme erlangen.

V. 25—27. Die Formel οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν dient zur feierlichen Einführung des Aufschlusses über die Zukunft Israels. Μυστήριον von Chrys. dem allgemeinen Sinne nach ungenau erklärt τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόῤῥητον καὶ πολὺ μὲν τὸ θαῦμα, πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον, näher ist der zwiefache Gebrauch des Wortes zu unterscheiden von solchen thatsächlichen Wahrheiten, welche, der Vernunft unzugänglich, nur durch Offenbarung bekannt werden, und von denen, welche sich als Thatsachen erweisen, deren Wie aber von der Vernunft nicht in ihrem ganzen Umfange begriffen werden kann. Von Exegeten und Dogmatikern wird die erstere Bed., welche allerdings die häufigste ist (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7—10. Eph. 1, 9. 3, 4. 6, 19. Kol. 1, 26. u. a.), zu einseitig hervorgehoben, die letztere findet sich 1 Kor. 14, 2. 13, 2. Eph. 5, 32. 1 Tim. 3, 9. 16.*). Der erstere Sinn findet an unserer Stelle statt.

*) Dazu kommt dann noch als dritte Bed.: das, was durch die bildliche Form Geheimniß ist, nicht an sich, Matth. 13, 11., in der Apokalypse (1, 20. 17, 5.). 2 Theff. 2, 7. hat Bretschn. im Lex. 3. A. richtig erklärt. Dagegen hat Eph. 5, 32. noch immer Schwierigkeit, und auch Harleß thut nicht Genüge. Nach ihm soll das Citat V. 31. vom Ap. bloß als Vehikel dessen gebraucht seyn, was er vom Verhältnisse Christi zu den Gläubigen aussprechen will, und μυς. soll sich gar nicht auf die Form des Citats, sondern nur auf den Inhalt beziehen: „das Geheimniß der unio mystica ist groß, ich wende nämlich diese Worte auf die Beziehung Christi zur Kirche an." Die katholische Kirche nimmt ihre μυς. als symbolum, signum rei sacrae, und rechtfertigt damit

In zwiefacher dogmatischer Hinsicht ist die St. merkwürdig. Sie zeigt, daß die Offenbarung des Ap. sich auch auf die historische Realisation gewisser Wahrheiten erstreckte, ferner, daß das apostolische *κήρυγμα* je nach dem Bedürfnisse über gewisse Punkte bestimmte Aufschlüsse ertheilte *). Als der nächste Zweck dieser Mittheilung wird von dem Ap. angegeben, damit die eiteln Gedanken zu Schanden gemacht würden, denen sich die Heiden in Bezug auf die Stellung Israels in der göttlichen Oekonomie hingaben. Die Lesart schwankt zwischen *παρ' ἑαυτοῖς*, *ἐν ἑαυτοῖς* und dem bloßen Dativ *ἑαυτοῖς*, der Unterschied ist für den Sinn gleichgültig, denn *παρά* sowohl als *ἐν* bezeichnet das Urtheil (Win. S. 195. 375.), und ebenso bekanntlich auch der bloße Dat. (Win. S. 193.). *Φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ* kommt auch Sprüchw. 3, 7. Röm. 12, 16. vor, *συνετοὶ ἐν ἑαυτοῖς* Jes. 5, 21. Vielleicht ist der bloße Dat. als das Seltenere das Ursprüngliche. Dem *φρόνιμος* kann allerdings nicht die Bed. «hochmüthig» beigelegt werden (Luth., Beza), wiewohl sie in *φρόνημα* und *ὁ φρονηματίας* liegt, indem sonst *ἑαυτοῖς* überflüssig wäre, doch sagt Pisc. richtig: est periphrasis arrogantis ex causa procreante. *Ἀπὸ μέρους* ist mit dem Verb. *γέγονε* zu verbinden, die Verhärtung ist theilweise Israel widerfahren = *μέρει τοῦ Ἰσραήλ*, auch hier der mildernde Ausdruck, wie das *τινές* V. 17., sprachwidrig Suicer: ad tempus, dem Zusammenhang zuwider Calv.: quodammodo; *γίνεσθαί τινι* «widerfahren» Marc. 9, 21. — *Ἄχρις οὗ*

---

die sakramentliche Bed. der Ehe. Für jene Fassung läßt sich Manches sagen, auch Rück. schwankt daher wieder und meint, den Sinn des Ap. könne man „nicht entdecken." Wiewohl in der Fassung von V. 30. 31. mit Harleß nicht einig, neige ich mich indessen doch zu seiner Erkl. von V. 32. und meine, daß der Ap. unter dem *μυς.* die Idee der ehelichen Einheit meint.

*) Nach Reiche, de W. soll die Erwartung des Ap. aus dem von ihm beigebrachten Citat erschlossen seyn; liegt denn das im Citat, was er hier sagt: *ὅτι πώρωσις — καὶ οὕτω* (Mey.)? und würde nicht das Citat in anderer Form beigebracht seyn, während nun das *καθὼς γέγραπται*, ganz wie sonst, nur zur Bestätigung dessen dient, was schon sonst feststeht? Zu vergleichen ist vielmehr Eph. 3., wo P. V. 2. 5. auch die Einsicht in das *μυστήριον* der Berufung der Heiden der *ἀποκάλυψις* durch das *πνεῦμα* zuschreibt.

kann nicht mit Calv. erklärt werden: **atque ita** complebitur salus totius Israelis Dei, quem ex utrisque colligi oportet, auch nicht, wie mehrere Lutheraner gemeint, die Bed. von «während daß» haben, zwar hat es diese Bed. sequ. ind., wenn von etwas wirklich Geschehendem die Rede ist, auch beim Aor.; «bis daß kommt oder kam» = «während kommt oder kam» (vgl. Winzer comm. in h. l. S. 10., Kühner §. 806, 1., Fr. zu Röm. 5, 14.), wogegen mit dem Konj. des Aorists eine mögliche, zukünftige Begebenheit bezeichnet wird, die, sobald sie eintritt, die erste Thatsache aufhebt (Gal. 3, 19. 1 Kor. 11, 26.). Die Bed. «während» bei Mel. in der älteren Bearbeitung seines Kommentars (von 1529) opp. IV. S. 172., Brenz, Osiand., Carpz. Bei *εἰςέλθῃ* fragt es sich, ob der Ap. den Ort, wohin sie eingehen, dazu gedacht hat; es findet sich das Wort in mannichfachen Phrasen, wo vom Eintritt in's Messiasreich die Rede ist, mit *εἰς τὴν ζωήν* Matth. 18, 9. 19, 17. Marc. 9, 43., *εἰς τὴν δόξαν* Luc. 24, 26., *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν* Joh. 3, 5. Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24., nicht unwahrscheinlich daher, daß *εἰςέρχεσθαι* absoluterweise von der Theilnahme am Messiasreiche gebraucht wurde, vgl. schon Matth. 7, 13. Luc. 11, 52. 13, 24.; wenn dann dieselbe Formel auch von dem Eingehen in die christliche Kirche gebraucht wurde, an welches man hier zu denken hat, so kann dieß nicht auffallen, da nach der neutestamentl. Betrachtungsweise das Reich Gottes ebenso sehr schon da, als zukünftig ist, vgl. zu K. 8, 23. und Kol. 1, 13. Möglich wäre es auch, daß *εἰςέρχεσθαι* im Sinne von hereinkommen aus der Anschauung der Christen herausgesprochen wäre, die sich schon im Reiche Gottes befinden, vgl. *οἱ ἔσω* und *οἱ ἔξω* 1 Joh. 2, 19. (Fr.). *Τὸ πλήρωμα* hier von der Menge oder von der Gesammtheit der Heiden gebraucht (s. zu V. 12.). Ein Theil der Ausleger dringt auf die absolute Universalität, so daß kein Individuum ausgeschlossen wird, Heum., Wing., Mey., ein anderer Theil macht die Beschränkung auf die von Gott Auserwählten, Aug. (plenitudo gentium in his intrat, qui sec. propositum vocati), Theoph., Oek., Bucer, Olsh., Andere denken an die verschiedenen Völkerstämme, deren jeder der Predigt theilhaftig werden soll, Thom. Aqu.,

Calixt, Beng., Manche bleiben bei der Bestimmung einer großen Zahl stehen, Calv. „ingens gentium concursus"; Cal., Stuart, Rück., Fr.; dieselbe Divergenz kehrt dann in Bestimmung des Umfangs von πᾶς Ἰσραήλ wieder, dessen Bekehrung dem Eingehen der Heiden folgen soll, s. über οὕτω zu K. 5, 12. S. 255. Doch kommt bei der Auslegung des πᾶς Ἰσραήλ auch noch die Auffassung von Theod., Aug. ep. ad Paulin. 186.; Calv. in Betracht; diese verstehen darunter das Ἰσραὴλ θεοῦ Gal. 6, 16., so daß der Gedanke dieser wäre: «die Verstockung Israels dauert nur bis zum Eingange der Heidenmasse, oder der Erwählten unter den Heiden, und so werden denn alle von Gott dazu Bestimmten, alle wahren Abrahamskinder selig werden.» In anderem Zusammenhange würde πᾶς Ἰσραήλ ohne Zweifel so gefaßt werden können, nicht aber hier im Gegensatze zu dem ἀπὸ μέρους und τινές V. 17. Von dem Volke als Volk ist also die Rede, ob nun aber alle Individuen Israels und der Heidenwelt gemeint sind, oder nur die Masse im Gegensatz zu einem kleineren Theile, darüber kann gestritten werden. Daß τὸ πλήρ. τ. ἐθνῶν im strengen Sinne von der Universalität zu fassen sei, dafür glaubt Winz. den Artikel geltend machen zu dürfen, gewiß mit Unrecht, da πλήρωμα ohne den Artikel mit νόμου verbunden Röm. 13, 10. keine andere Bed. hat als hier und V. 12., wo es mit dem Art. steht, vgl. οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου Marc. 10, 35. und υἱοὺς Ζεβεδαίου Luc. 5, 10., ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Joh. 5, 20. und ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Phil. 2, 10. Dagegen ist der Grund zu beachten, daß eine große Menge der Heiden und von verschiedenen Nationen auch schon zu Pauli Zeit eingegangen war (10, 18.), die Hoffnung des Ap. sich daher nur auf die Gesammtheit richten zu können scheint. Aber — auch abgesehen von dem hyperbolischen Charakter jenes Psalmspruches, den P. anwendet — ist doch ein Anderes das vom Ap. dort gepriesene Faktum, daß die Botschaft des Evangeliums in alle Lande ausgegangen, und ein Anderes die hier ausgesprochene Hoffnung, daß die Masse der Heiden in's Reich Gottes eingehen werde. Entscheidend erscheint dieß; hätte es der Ap. mit den Einzelnen zu thun, so mußte er auch vom Schicksale der im Unglauben Verstorbenen sprechen; lag ihm

baran, die allgemeine Apokatastasis zu erweisen, was war damit bewiesen, daß alle am Weltende Lebenden sich bekehren würden? *). Es kommt dazu, daß V. 30. 31. vom Schicksal der Völker und nicht der Einzelnen spricht. So hat am meisten die Ansicht für sich, daß τὸ πλήρωμα τ. ἐθνῶν auf die Bekehrung der großen Masse aus allen Völkern geht, πᾶς Ἰσραήλ auf die Bekehrung der Masse Israels. Und wie verhält es sich nun mit der Erfüllung dieser Weissagung? Nach Grot., Wetst. (theilweise Limb.) ist sie schon eingetreten, als nach den reichen Erfolgen der Wirksamkeit Pauli unter den Heiden (Röm. 15, 19. Kol. 1, 23.) die Zerstörung Jerusalems und der Umsturz der alten Theokratie erfolgte, worauf unter der Regierung des Trajan μυρίοι ἐκ περιτομῆς an Christum gläubig wurden, wie Eus. hist. eccl. 3, 35. berichtet. Allein weder in Betreff der Heiden noch der Juden kann diese Meinung befriedigen — nicht in Bezug auf die ersteren, denn die Zahl der Heiden, welche in der Zeit zwischen diesem Briefe und der Zerstörung Jerusalems zur christlichen Gemeinde hinzugefügt wurde, kann nicht so groß gewesen seyn, daß der Ap., der gegenwärtig das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν noch nicht für eingegangen hält, dieß von jenem nicht weit entfernten Zeitpunkt hätte aussagen können — nicht in Bezug auf den πᾶς Ἰσραήλ, denn Grot. selbst sieht sich genöthigt, diesen Ausdruck noch durch Annahme einer Anspielung auf die rabbinische Formel: «dem ganzen Israel ist ein Antheil am Messiasreich» zu rechtfertigen, welches Diktum von dem Ap. im tieferen Sinne genommen und auf das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. angewendet worden sei. Die neuesten Interpreten (Kölln., de W., Fr.) glauben durch die Bemerkung, daß P. dieses Ereigniß ganz in der Nähe erwartet habe, die Erfüllung desselben überhaupt zweifelhaft machen zu können. Hat der Ap. unter der ζωὴ ἐκ νεκρῶν V. 15. die Auferstehung verstanden, so ist allerdings kein Zweifel, daß er das Eingehen der Heiden und der Juden sich nicht allzu entfernt dachte. Nun kann aber die eschatologische Hoffnung der Christen ihrem we-

*) Petersen in dem S. 292. angeführten Werke bringt auch darauf, daß πᾶς Ἰσρ. die Verstorbenen im Mittelzustande mit befasse, neuerlich Benecke.

gewesen, sondern der Unglaube. Sowie der Begriff der Veranlassung, *διά* cum acc., den der unmittelbar wirkenden Ursache mit umfaßt (s. zu 8, 11.), so der Begriff des Werkzeugs, der Art und Weise, der dem Dat. zukommt, den der Vermittelung, s. Bernh. Syntax S. 101., doch so, daß, wie zu K. 5, 15. bemerkt, zwischen dem Dat. und *διά* c. gen. der Unterschied statt findet, daß das Letztere mehr die unmittelbare Ursache, der erstere die entferntere anzeigt. Auch im Lat. steht der Abl. für propter, wiewohl gewöhnlicher ab beigefügt ist, Suet. Caes. 41., Marckland zu Statius ed. Dresd. S. 253. *Ἕστηκας* nicht das Stehen, Blühen am Baume, sondern in dem Sinne von K. 14, 4. und im Gegensatz zu dem *πεσόντες* V. 22., Beng.: hunc statum es adeptus et adhuc tenes; oppositum: eos, qui ceciderunt. Derselbe zu *φοβοῦ*: timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati; Grot.: timorem deum offendendi non excludit fides (Phil. 2, 12.). — *Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* im Gegensatze zu denen durch die Kunst eingepflanzten (vgl. zu V. 24.); entsprechend das von Wetst. beigebrachte Beispiel aus Dionys. Halik. IV. 46. 15. *πολλῆς τε μωρίας ἔφη καὶ θεοβλαβείας εἶναι — νομίζειν ὡς ὁ τῶν συγγενεστάτων καὶ ἀναγκαιοτάτων μὴ φεισάμενος* (Tarquinius) *τῶν ἀλλοτρίων φείσεται.* Die Lesart schwankt 1) in Betreff des *μήπως*, 2) in Betreff des Indikativ *φείσεται.* Cod. A C 6., Kopt., Orig., Aug., Damasc. lassen *μήπως* aus, welches dagegen von D F G, sehr vielen minusc., Chrys., Theod., Iren., Ambr., Beda, Sedul., It., Vulg., Pesch. u. s. w. geschützt wird, die erwähnten codd. und 17 codd. min. bei Matth. ed. maj. et min. haben den Indik. *φείσεται.* Dagegen findet sich das bloße *οὐδὲ σοῦ φείσηται* in cod. B 42. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die richtige Lesart *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται* sei, wie auch die Neueren sämmtlich annehmen (Lachm. indeß hat im historisch-diplomatischen Interesse das von den ältesten und von griech. und lat. Zeugen zugleich bestätigte *οὐδὲ σοῦ φείσεται*). Der Konj. *φείσηται* ist ohne vorangegangenes *μήπως* unerklärlich, mithin sind die Zeugen für *οὐδὲ σοῦ φείσηται* zu denen, welche *μήπως* lesen, hinzuzufügen, und da die Zeug-

nisse für den Indik. überwiegen, so ist der Konj. als Korrektur anzusehen, Win. §. 60. S. 471. So erscheinen an sich schon die Zeugen für μήπως bedeutend; es kommt der innere Grund dazu, daß nach dem φοβοῦ die Drohung natürlicher erscheint, als die kategorische Ankündigung der Strafe, das μήπως konnte von Abschreibern, da es zum Sinne nicht durchaus nöthig ist, ausgelassen werden. Μήπως am natürlichsten als abhängig von einem verschwiegenen φοβοῦμαι gedacht (Win. S. 471., anders Hartung II. S. 137. und nach ihm Mey.); wenn Rinck lucubr. S. 127. die Weglassung der Negation daraus erklären will, daß sie von den Abschreibern nicht verstanden worden, so hat dieß bei der Häufigkeit dieser Konstruktion keine Wahrscheinlichkeit; daß μηδέ und nicht οὐδέ gesetzt ist, erklärt schon Rück. richtig daraus, daß die Negation mit dem Verb. zu Einem Begriff zu verbinden ist = μήπως καὶ σὲ ἐκκλάσῃ.

V. 22—24. Der Gedanke, daß nur der Unglaube die Ausschließung Israels veranlaßt hat, leitet den Ap. nunmehr auf den andern, daß sie dereinst wieder aufgenommen werden sollen, ein Gedanke, der unserer Ansicht nach noch nicht in V. 16. lag. — Sowohl das Motiv der Furcht, als das der dankbaren Liebe soll den Heiden zur Treue bewegen. Cod. A B 67.**, Damasc. — wie man glaubt, auch Orig. in Jerem. hom. XVIII. 5. haben gelesen ἐ. μ. τ. π. ἀποτομία ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης (A B fügt θεοῦ zu χρηστότης), cod. C D liest ἀποτομίαν im Akk., aber χρηστότης θεοῦ im Nom. Die lect. rec. verdient den Vorzug, schon deßhalb, weil die Zeugen für den Akk. so überwiegend sind, wozu noch hinzukommt, daß der Zusatz θεοῦ, welchen auch einige Zeugen beibehalten, die beide Male den Akk. lesen (It., Vulg., Kopt.), sehr das Ansehen eines Zusatzes der Abschreiber hat*). Daß die Schwierigkeit der Akkusative die Substituirung des Nom. veranlaßt habe (Reiche, Mey.), leuchtet nicht ein,

*) Clem. Alex. im Paedag. I. 8. S. 141. ed. Potter versteht unter χρηστότης in dem Satze ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι die χρηστότης des Menschen. Rück. meint, daß die Abwehr dieser alten Auslegung zu dem Zusatze θεοῦ Veranlassung gegeben haben könnte, welcher Zusatz nachher irrthümlicherweise auch mit dem Nom. χρηστότης verbunden worden sei.

da die Konstruktion desselben mit ἰδὲ keine Schwierigkeit hatte, den Abschreibern konnte sich ebenso wohl als dem Orig. *) der Nom. statt des Akk. darbieten (vgl. auch die Konstruktion K. 2, 9.), oder es konnte bei ἀποτομίαν der Schlußbuchstabe verloren gehen, und dieß auf die Aenderung des zweiten Wortes Einfluß haben. Ueber πίπτειν s. zu V. 11. — Τῇ χρηστότητι ist die χρηστότης Gottes (vgl. 2, 5.), wie προσμένειν τῇ χάριτι τ. θεοῦ Apg. 13, 43. gebraucht ist, μένειν παρὰ θεῷ 1 Kor. 7, 24., εὐπάρεδρος τῷ κυρίῳ 1 Kor. 7, 35. Fr. zieht mit Chr. Schmid die in der Anm. erwähnte Erkl. des Clem. vor.: si perseveraveris in morum honestate. Diese Meinung ist offenbar falsch, denn es kommt hier dem Ap. nicht auf die honestas morum, sondern auf die πίστις an, weßhalb mit mehr Rücksicht auf den Zusammenhang, wiewohl gegen den Sprachgebrauch, Clem. sagt: τοῦτ' ἔστιν τῇ εἰς Χριστὸν πίστει, vgl. den Gegensatz V. 23. ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ. — Κἀκεῖνοι δὲ — καὶ — δέ «aber auch», wie Bremi bemerkt, zuweilen «ja was noch mehr ist» (apparat. ad Demosth. I. S. 290.). Glöckl., Lachm., Mey. setzen nach ἐκκοπήσῃ (Indik. fut. nach ἐπεὶ wie V. 6.) nur ein Komma, und der Letztere erklärt: «denn sowohl du wirst abgehauen, als auch jene andern werden» u. s. w., aber καὶ σύ heißt offenbar «auch du» und bildet den Gegensatz zu den ungläubigen Juden, wie οὐδὲ σοῦ V. 21. Die Drohung gegen die Heiden schließt mit V. 22., und mit V. 23. tritt der Hinausblick auf das endliche Schicksal Israels ein. Das Wiedereinpflanzen, d. i. die Wiederannahme ist bei ihnen desto wahrscheinlicher, da sie schon früher im Zusammenhang mit dem Oelbaum und der Wurzel gestanden hatten. Die Worte des 24. V. sind jedoch von den Auslegern großentheils nicht mit der erforderlichen Genauigkeit erwogen worden. Zu ἀγριελαίου mag man zuerst mit Beng. bemerken: magnum discrimen eorum, qui verbum revelatum vel non habent vel ha-

---

*) In der a. St. sagt er: Ἰδὲ οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τὸ πρότερον ἔθνος καὶ πεσὸν ἀποτομία, ἐπὶ δὲ τὸ δεύτερον ἔθνος ἐπαγγελίαι καὶ χρηστότης, ἐὰν ἐπιμείνῃ τῇ χρηστότητι· ἐὰν δὲ μή, καὶ αὐτὸ ἐκκοπήσεται.

dent; quantum interest inter oleastrum et oleam. Ferner beachte man, daß die Worte dazu dienen, die δύναμις Gottes zu erweisen, und daß ein Schluß a majori ad minus statt findet. Ueber die Natur desselben kann aber eine zwiefache Ansicht obwalten, welches vielen Auslegern nicht deutlich zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint. Entweder will der Ap. die größere Leichtigkeit der Wiedereinpflanzung oder die größere Wahrscheinlichkeit zeigen, das Erstere schließt freilich das Letztere, das Letztere aber nicht das Erstere mit ein. Das erste κατὰ φύσιν erklären Mehrere «naturgemäß», d. i. den die Natur und nicht die Kunst dazu gemacht hat (Koppe, Reiche, Mey., Fr.), und dem gegenüber παρὰ φύσιν «wider die Natur», weil nämlich durch Einpfropfung auf dem Wege der Kunst (Koppe, Kölln., Mey.), vgl. ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία K. 2, 27., Reiche: «nicht eben wider die Natur, denn das Pfropfen hemmt die Natur nicht, erhöht vielmehr ihre Kraft, sondern neben, außer der Natur», Fr.: (haec) insitio naturae repugnat, quatenus surculi in alius generis arborem translatio est. Naturae enim consentaneum est, ut rami in sui quisque generis arbore propagentur. Auf die letztere Weise schon viele Aeltere, Abäl., Crell, Beng. Wird παρὰ φύσιν so erklärt, dann muß aber auch das vorangegangene κατὰ φύσιν entsprechend gefaßt werden, es muß alsdann heißen: «aus dem deiner Natur entsprechenden wilden Oelbaum.» Die Frage ist mithin, ob der Ap. die größere Leichtigkeit der Herstellung Israels daraus erweisen will, daß ihre Wiedereinpflanzung den gewöhnlichen Gesetzen der Einpflanzung entsprechen werde, wonach Zweige derselben Art eingepflanzt werden, oder ihre Wahrscheinlichkeit daraus, daß Gottes Theilnahme an den natürlichen Zweigen größer sei, als an den durch die Kunst eingesetzten, ob ein Gegensatz statt finde zwischen Einsetzung und Richteinsetzung, oder zwischen Einsetzung des Ungleichartigen und Gleichartigen. Soll nur die Wahrscheinlichkeit gezeigt werden, so scheint dieß weniger dazu zu dienen, für die δύναμις Gottes etwas zu beweisen, aber worin äußert sich diese δύναμις? Darin, daß Gott in den dürren Zweigen, welche für den Glauben unempfänglich zu seyn scheinen, den Glauben erweckt; zeigt nun der

Ap., daß diese ihm mehr am Herzen liegen müssen, so unterstützt dieß den Glauben an seine *δύναμις*. Untersuchen wir zunächst die Ansicht, nach welcher ein Gegensatz zwischen Einsetzung des Gleichartigen und des Ungleichartigen statt findet. In diesem Falle scheint es, daß die letzten Worte des Satzes den vorhergehenden nicht gehörig konformirt sind, denn man erwartet dann, daß dem *παρὰ φύσιν ἐγκεντρίζεσθαι* ein *κατὰ φύσιν ἐγκεντρίζεσθαι* entsprechen werde. Schon Winzer in dem Programm über V. 25. 26. hat S. 5. übersetzt, als ob ein solcher Gegensatz statt fände. Wie wir in unserm Texte die Worte lesen, ist dieß jedoch unzulässig, man müßte also entweder mit einigen minuscc. das *οἱ* vor *κατὰ φύσιν* ganz weglassen, oder man müßte Fr. beitreten, welcher hinter *οὗτοι* ein Komma macht und *οἱ* als Relativ nimmt: «wie viel mehr diese, welche naturgemäßerweise werden eingepflanzt werden.» Bei genauerer Erwägung muß man jedoch der gangbareren Erklärung beistimmen *). Zuvörderst beachte man, daß es vom Heiden nicht bloß heißt, wie V. 17., *σὺ ἀγριέλαιος ὤν*, daß es heißt: *ἐξεκόπης ἐκ τῆς ἀγριελαίου*, gewiß soll dadurch noch mehr hervorgehoben werden, daß der Heide der Natur des guten Oelbaumes fremd gewesen. Sodann muß das *ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου* nach dem *τῶν κατὰ*

---

*) Die Ansicht von Dr. Fr. hat übrigens durch die neue Pariser Ausg. des Chrys. eine Unterstützung erhalten. Fr. hatte den Syr. und Chrys. als Stützen für seine Ansicht angeführt. Auf den Syr. beruft er sich wohl nicht mit Recht. Dieser übersetzt: ܟܡܐ ܗܟܝܠ ܗܠܝܢ ܐܢ ܢܬܢܨܒܘܢ ܒܙܝܬܐ ܕܟܝܢܗܘܢ, dieß nimmt Fr. in dem Sinne: „wie viel mehr diese, wenn sie eingepflanzt werden in den natürlichen Oelbaum." So las man nun auch bisher bei Chrys.: *πόσῳ μᾶλλον οὗτοι, ἐὰν κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθῶσι τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ.* Nach Fr. soll diese Zertheilung des Satzes in zwei Glieder auf ein ursprüngliches *οἳ* hindeuten. Im Syr. dürfte jedoch ܐܢ hier überhaupt nicht wenn heißen, sondern das vom Syr. öfter willkürlich eingeschobene *ἄν* seyn (Joh. 7, 49. in der Pesch.), auch in jenem Texte des Chrys. könnte ein Abschreiber *ἐάν* für *ἄν* geschrieben haben, die Pariser neue Ausg. hat aber *οἳ ἐγκεντρισθήσονται* vorgezogen, und ist diese Schreibung von Chrys. ausgegangen, so ist *ἐάν* nur eine freie Variation der Abschreiber.

φύσιν κλάδων V. 21. erklärt werden, also mit Crell: excisi estis ex oleastro, ex quo naturaliter fueratis enati; *παρὰ φύσιν* nicht von der Einpflanzung des Ungleichartigen, sondern überhaupt nur von der Einpflanzung, welche als Kunstproceß der Natur entgegensteht; dem *σύ* steht nun das *οὗτοι* entgegen, dem *ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου* das *οἱ κατὰ φύσιν*, wozu aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen *κλάδοι τῆς καλλιελαίου*; ja nachdem schon vorher V. 21. von den *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* die Rede gewesen, genügt es auch, bloß *κλάδοι* zu suppliren.

4). V. 25—32. Am Ende wird jedoch auch das ganze Israel die Aufnahme erlangen.

V. 25—27. Die Formel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* dient zur feierlichen Einführung des Aufschlusses über die Zukunft Israels. *Μυστήριον* von Chrys. dem allgemeinen Sinne nach ungenau erklärt *τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόῤῥητον καὶ πολὺ μὲν τὸ θαῦμα, πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον*, näher ist der zwiefache Gebrauch des Wortes zu unterscheiden von solchen thatsächlichen Wahrheiten, welche, der Vernunft unzugänglich, nur durch Offenbarung bekannt werden, und von denen, welche sich als Thatsachen erweisen, deren Wie aber von der Vernunft nicht in ihrem ganzen Umfange begriffen werden kann. Von Exegeten und Dogmatikern wird die erstere Bed., welche allerdings die häufigste ist (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7—10. Eph. 1, 9. 3, 4. 6, 19. Kol. 1, 26. u. a.), zu einseitig hervorgehoben; die letztere findet sich 1 Kor. 14, 2. 13, 2. Eph. 5, 32. 1 Tim. 3, 9. 16.*). Der erstere Sinn findet an unserer Stelle statt.

*) Dazu kommt dann noch als dritte Bed.: das, was durch die bildliche Form Geheimniß ist, nicht an sich, Matth. 13, 11., in der Apokalypse (1, 20. 17, 5.). 2 Thess. 2, 7. hat Bretschn. im Lex. 3. A. richtig erklärt. Dagegen hat Eph. 5, 32. noch immer Schwierigkeit, und auch Harleß thut nicht Genügt. Nach ihm soll das Citat V. 31. vom Ap. bloß als Vehikel dessen gebraucht seyn, was er vom Verhältnisse Christi zu den Gläubigen aussprechen will, und *μυσ.* soll sich gar nichs auf die Form des Citats, sondern nur auf den Inhalt beziehen: „das Geheimniß der unio mystica ist groß, ich wende nämlich diese Worte auf die Beziehung Christi zur Kirche an.“ Die katholische Kirche nimmt ihre *μυσ.* als symbolum, signum rei sacrae, und rechtfertigt damit

In zwiefacher dogmatischer Hinsicht ist die St. merkwürdig. Sie zeigt, daß die Offenbarung des Ap. sich auch auf die historische Realisation gewisser Wahrheiten erstreckte, ferner, daß das apostolische *κήρυγμα* je nach dem Bedürfnisse über gewisse Punkte bestimmte Aufschlüsse ertheilte *). Als der nächste Zweck dieser Mittheilung wird von dem Ap. angegeben, damit die eiteln Gedanken zu Schanden gemacht würden, denen sich die Heiden in Bezug auf die Stellung Israels in der göttlichen Oekonomie hingaben. Die Lesart schwankt zwischen *παρ' ἑαυτοῖς*, *ἐν ἑαυτοῖς* und dem bloßen Dativ *ἑαυτοῖς*, der Unterschied ist für den Sinn gleichgültig, denn *παρά* sowohl als *ἐν* bezeichnet das Urtheil (Win. S. 195. 375.), und ebenso bekanntlich auch der bloße Dat. (Win. S. 193.). *Φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ* kommt auch Sprüchw. 3, 7. Röm. 12, 16. vor, *συνετοὶ ἐν ἑαυτοῖς* Jes. 5, 21. Vielleicht ist der bloße Dat. als das Seltenere das Ursprüngliche. Dem *φρόνιμος* kann allerdings nicht die Bed. «hochmüthig» beigelegt werden (Luth., Beza), wiewohl sie in *φρόνημα* und *ὁ φρονηματίας* liegt, indem sonst *ἑαυτοῖς* überflüssig wäre, doch sagt Pisc. richtig: est periphrasis arrogantis ex causa procreante. *Ἀπὸ μέρους* ist mit dem Verb. *γέγονε* zu verbinden, die Verhärtung ist theilweise Israel widerfahren = *μέρει τοῦ Ἰσραήλ*, auch hier der mildernde Ausdruck, wie das *τινές* V. 17., sprachwidrig Suicer: ad tempus, dem Zusammenhang zuwider Calv.: quodammodo; *γίνεσθαί τινι* «widerfahren» Marc. 9, 21. — *Ἄχρις οὗ*

---

die sakramentliche Bed. der Ehe. Für jene Fassung läßt sich Manches sagen, auch Rück. schwankt daher wieder und meint, den Sinn des Ap. könne man „nicht entdecken." Wiewohl in der Fassung von V. 30. 31. mit Harleß nicht einig, neige ich mich indessen doch zu seiner Erkl. von V. 32. und meine, daß der Ap. unter dem *μυς.* die Idee der ehelichen Einheit meint.

*) Nach Reiche, de W. soll die Erwartung des Ap. aus dem von ihm beigebrachten Citat erschlossen seyn; liegt denn das im Citat, was er hier sagt: *ὅτι πώρωσις — καὶ οὕτω* (Mey.)? und würde nicht das Citat in anderer Form beigebracht seyn, während nun das *καθὼς γέγραπται*, ganz wie sonst, nur zur Bestätigung dessen dient, was schon sonst feststeht? Zu vergleichen ist vielmehr Eph. 3., wo P. V. 2. 5. auch die Einsicht in das *μυςήριον* der Berufung der Heiden der *ἀποκάλυψις* durch das *πνεῦμα* zuschreibt.

kann nicht mit Calv. erklärt werden: atque ita complebitur salus totius Israelis Dei, quem ex utrisque colligi oportet, auch nicht, wie mehrere Lutheraner gemeint, die Bed. von «während daß» haben, zwar hat es diese Bed. sequ. ind., wenn von etwas wirklich Geschehendem die Rede ist, auch beim Aor.; «bis daß kommt oder kam» = «während kommt oder kam» (vgl. Winzer comm. in h. l. S. 10., Kühner §. 806, 1., Fr. zu Röm. 5, 14.), wogegen mit dem Konj. des Aorists eine mögliche, zukünftige Begebenheit bezeichnet wird, die, sobald sie eintritt, die erste Thatsache aufhebt (Gal. 3, 19. 1 Kor. 11, 26.). Die Bed. «während» bei Mel. in der älteren Bearbeitung seines Kommentars (von 1529) opp. IV. S. 172., Brenz, Osiand., Carpz. Bei εἰσέλθῃ fragt es sich, ob der Ap. den Ort, wohin sie eingehen, dazu gedacht hat; es findet sich das Wort in mannichfachen Phrasen, wo vom Eintritt in's Messiasreich die Rede ist, mit εἰς τὴν ζωήν Matth. 18, 9. 19, 17. Marc. 9, 43., εἰς τὴν δόξαν Luc. 24, 26., εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν Joh. 3, 5. Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24., nicht unwahrscheinlich daher, daß εἰσέρχεσθαι absoluterweise von der Theilnahme am Messiasreiche gebraucht wurde, vgl. schon Matth. 7, 13. Luc. 11, 52. 13, 24.; wenn dann dieselbe Formel auch von dem Eingehen in die christliche Kirche gebraucht wurde, an welches man hier zu denken hat, so kann dieß nicht auffallen, da nach der neutestamentl. Betrachtungsweise das Reich Gottes ebenso sehr schon da, als zukünftig ist, vgl. zu K. 8, 23. und Kol. 1, 13. Möglich wäre es auch, daß εἰσέρχεσθαι im Sinne von hereinkommen aus der Anschauung der Christen herausgesprochen wäre, die sich schon im Reiche Gottes befinden, vgl. οἱ ἔσω und οἱ ἔξω 1 Joh. 2, 19. (Fr.). Τὸ πλήρωμα hier von der Menge oder von der Gesammtheit der Heiden gebraucht (s. zu V. 12.). Ein Theil der Ausleger dringt auf die absolute Universalität, so daß kein Individuum ausgeschlossen wird, Heum., Wing., Mey., ein anderer Theil macht die Beschränkung auf die von Gott Auserwählten, Aug. (plenitudo gentium in his intrat, qui sec. propositum vocati), Theoph., Dek., Bucer, Olsh., Andere denken an die verschiedenen Völkerstämme, deren jeder der Predigt theilhaftig werden soll, Thom. Aqu.,

Calixt, Beng., Manche bleiben bei der Bestimmung: einer großen Zahl stehen, Calv. „ingens gentium concursus“, Cal., Stuart, Rück., Fr.; dieselbe Divergenz kehrt dann in Bestimmung des Umfangs von πᾶς Ἰσραήλ wieder, dessen Bekehrung dem Eingehen der Heiden folgen soll, s. über οὕτω zu K. 5, 12. S. 255. Doch kommt bei der Auslegung des πᾶς Ἰσραήλ auch noch die Auffassung von Theod., Aug. ep. ad Paulin. 186.; Calv. in Betracht; diese verstehen darunter das Ἰσραὴλ θεοῦ Gal. 6, 16., so daß der Gedanke dieser wäre: «die Verstockung Israels dauert nur bis zum Eingange der Heidenmasse, oder der Erwählten unter den Heiden, und so werden denn alle von Gott dazu Bestimmten, alle wahren Abrahamskinder selig werden.» In anderem Zusammenhange würde πᾶς Ἰσραήλ ohne Zweifel so gefaßt werden können, nicht aber hier im Gegensatze zu dem ἀπὸ μέρους und τινές V. 17. Von dem Volke als Volk ist also die Rede, ob nun aber alle Individuen Israels und der Heidenwelt gemeint sind, oder nur die Masse im Gegensatz zu einem kleineren Theile, darüber kann gestritten werden. Daß τὸ πλήρ. τ. ἐθνῶν im strengen Sinne von der Universalität zu fassen sei, dafür glaubt Winz. den Artikel geltend machen zu dürfen, gewiß mit Unrecht, da πλήρωμα ohne den Artikel mit νόμου verbunden Röm. 13, 10. keine andere Bed. hat als hier und V. 12., wo es mit dem Art. steht, vgl. οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου Marc. 10, 35. und υἱοὺς Ζεβεδαίου Luc. 5, 10., ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Joh. 5, 20. und ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Phil. 2, 10. Dagegen ist der Grund zu beachten, daß eine große Menge der Heiden und von verschiedenen Nationen auch schon zu Pauli Zeit eingegangen war (10, 18.), die Hoffnung des Ap. sich daher nur auf die Gesammtheit richten zu können scheint. Aber — auch abgesehen von dem hyperbolischen Charakter jenes Psalmspruches, den P. anwendet — ist doch ein Anderes das vom Ap. dort gepriesene Faktum, daß die Botschaft des Evangeliums in alle Lande ausgegangen, und ein Anderes die hier ausgesprochene Hoffnung, daß die Masse der Heiden in's Reich Gottes eingehen werde. Entscheidend erscheint hieß; hätte es der Ap. mit den Einzelnen zu thun, so mußte er auch von Schicksale der im Unglauben Verstorbenen sprechen; lag ihm

davon, die allgemeine Apokatastasis zu erwecken, was war damit bewiesen, daß alle am Weltende Lebenden sich bekehren würden? *). Es kommt dazu, daß V. 30. 31. vom Schicksal der Völker und nicht der Einzelnen spricht. So hat am meisten die Ansicht für sich, daß τὸ πλήρωμα τ. ἐθνῶν auf die Bekehrung der großen Masse aus allen Völkern geht, πᾶς Ἰσραήλ auf die Bekehrung der Masse Israels. Und wie verhält es sich nun mit der Erfüllung dieser Weissagung? Nach Grot., Wetst. (theilweise Limb.) ist sie schon eingetreten, als nach den reichen Erfolgen der Wirksamkeit Pauli unter den Heiden (Röm. 15, 19. Kol. 1, 23.) die Zerstörung Jerusalems und der Umsturz der alten Theokratie erfolgte, worauf unter der Regierung des Trajan μυρίοι ἐκ περιτομῆς an Christum gläubig wurden, wie Eus. hist. eccl. 3, 35. berichtet. Allein weder in Betreff der Heiden noch der Juden kann diese Meinung befriedigen — nicht in Bezug auf die ersteren, denn die Zahl der Heiden, welche in der Zeit zwischen diesem Briefe und der Zerstörung Jerusalems zur christlichen Gemeinde hinzugefügt wurde, kann nicht so groß gewesen seyn, daß der Ap., der gegenwärtig das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν noch nicht für eingegangen hält, dieß von jenem nicht weit entfernten Zeitpunkt hätte aussagen können — nicht in Bezug auf den πᾶς Ἰσραήλ, denn Grot. selbst sieht sich genöthigt, diesen Ausdruck noch durch Annahme einer Anspielung auf die rabbinische Formel: «dem ganzen Israel ist ein Antheil am Messiasreich» zu rechtfertigen, welches Diktum von dem Ap. im tieferen Sinne genommen und auf das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. angewendet worden sei. Die neuesten Interpreten (Kölln., de W., Fr.) glauben durch die Bemerkung, daß P. dieses Ereigniß ganz in der Nähe erwartet habe, die Erfüllung desselben überhaupt zweifelhaft machen zu können. Hat der Ap. unter der ζωὴ ἐκ νεκρῶν V. 15. die Auferstehung verstanden, so ist allerdings kein Zweifel, daß er das Eingehen der Heiden und der Juden sich nicht allzu entfernt dachte. Nun kann aber die eschatologische Hoffnung der Christen ihrem we-

*) Petersen in dem S. 292. angeführten Werke bringt auch darauf, daß πᾶς Ἰσρ. die Verstorbenen im Mittelzustande mit befasse, neuerlich Benecke.

sentlichen Bestandtheile auch dadurch nicht wankend gemacht werden, daß die ersten Verkündiger und Jünger des Herrn, weil man den Gegenstand seiner Wünsche sich nahe denkt, den Eintritt der Vollendung des Reichs Christi in großer Nähe erwarteten. Es konnte in ihnen durch *ἀποκάλυψις* das Bewußtseyn über die wesentlichen Momente der Endperiode erweckt werden, auch ohne Einsicht in die Zeitfernen, entsprechend den prophetischen Anschauungen, von denen ein Ap. selbst sagt, daß mit denselben die Einsicht in die Zeitbestimmung nicht gegeben gewesen sei (1 Petr. 1, 11.). Man kann übrigens mit diesem Ausspruche des Ap. das Wort Christi vergleichen (Matth. 24, 14.): *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι· καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος* *). — Ueber die Vermittelungen des großen Faktums, ob es plötzlich, ob es innerhalb einer gewissen Zeitperiode eintreten soll, schweigt der Ap., die Kirchenväter betrachteten den Elias als den *ὁ ῥυόμενος*, auch Schol. Matth. sagt zu *πᾶς Ἰσραήλ*: *Ἠλία γὰρ παραγινομένου καὶ τὴν τῆς πίστεως αὐτοῖς διδασκαλίαν προσφέροντος πιστεύσουσιν.*

Ueber die Geschichte der Auslegung des merkwürdigen Ausspruchs ist vorzüglich Cal. zu vergleichen. In der alten Kirche wurde die Hoffnung einer zukünftigen allgemeinen Bekehrung der Heiden und der Juden festgehalten. Orig. spricht dieselbe im Komm. zu Matth. 21, 32. und im Komm. zu unserer Stelle aus, unter den *τελῶναι* und *πόρναι* versteht er Matth. 21, 32. die Heiden, welche Israel in's Reich Gottes vorangehen, und unter dem *πᾶς Ἰσραήλ* den geistig scharf-

---

*) Darin stimmt dieses Wort mit dem Ap. überein, daß auch in ihm auf das Eingehen des *πλήρ. τ. ἐθνῶν* das *τέλος* folgt. *Εἰς μαρτύριον* läßt sich freilich, wenngleich nicht nothwendig, so fassen, als sei die Bekehrung der Masse ungewiß gedacht (Matth. 10, 18.); ist dagegen die Annahme des Zeugnisses dabei vorauszusetzen, so ist der Inhalt der Weissagung derselbe, wie bei P., dann ist auch Israel, welches bis jetzt noch nicht als Volk eingegangen war, unter die *πάντα τὰ ἔθνη* mit einzubegreifen. Auch an Luc. 13, 35. erinnert man sich, worin wohl am richtigsten die Angeredeten als Repräsentanten des widerspenstigen Volkes gefaßt werden, das noch einmal dazu gelangen soll, seinem Messias zu huldigen.

sichtigeren Theil von Israel, der indessen nicht ein dem angemessenes Leben führte, und damit übereinstimmend heißt es im Komm. zu u. St.: die Individuen, welche unter dem omnis Israel zu verstehen seien, wisse nur Gott, doch sei klar, daß man nicht an Israel denken könne, quamdiu permanet secundum carnem Israel et non etiam secundum spiritum factus fuerit Israelita verus, mente videns deum; über das Schicksal derer, die von Heiden und Juden auch alsdann noch ausgeschlossen werden, s. oben S. 589.*) Fr. spricht bloß von der Stelle des Orig. III. S. 771. zu Matth., während doch der Komm. des Kirchenvaters zu vorliegender Stelle seine Meinung um vieles ausführlicher angiebt. Theod., obzwar er πᾶς Ἰσραὴλ auf τοὺς πιστεύοντας εἴτε ἐξ Ἰουδαίων εἴτε ἐξ ἐθνῶν bezieht, bekennt sich dennoch zum Glauben an die Bekehrung der Masse der Nation, kurz vor jener Erklärung sagt er nämlich: πολλοὶ ἐξ ἐκείνων (ἤδη ἐπίστευσαν); auch redet er hier und im Komm. zu Ps. 105. von der Bekehrung des Volkes durch den Elias — eine Annahme, welche in der katholischen Kirche sogar zum Glaubensartikel erhoben wurde. Es findet sich ferner die Hoffnung der Restauration von ganz Israel mit Bestimmtheit ausgesprochen bei Gregor v. Nyssa, opp. ed. Paris. III. S. 54. In der lateinischen Kirche sagt Aug. de civit. Dei XX. 29.: ultimo tempore ante iudicium (per Eliam, exposita sibi lege) Judaeos in Christum verum esse credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium; dieselbe

*) Chrys. in Matth. hom. 57. (al. 58.) T. VII. S. 577. erklärt das Wort Christi Matth. 17, 11. von einer zukünftigen Erscheinung des Elias, durch welche auch Israel werde zum Glauben geführt werden, V. 12. versteht er unter Elias den Johannes den Täufer, und wirft die Frage auf, wie so doch Israel, wenn zwischen Johannes und Elias kein anderer Unterschied, als der der Zeit statt findet, den Ersten habe verwerfen können, auf das Zeugniß des Andern aber glauben werde? Er giebt zur Antwort: διὰ τὸ διατεθῆναι μέχρι τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐπὶ πλέον τοῦ Χριστοῦ τὴν δόξαν καὶ παρὰ πᾶσιν εἶναι τοῦ ἡλίου φανερωτέραν. Hätte er nicht in dieser Stelle und zu V. 12. in unserm K. seine Meinung so klar ausgesprochen, so würde die Kürze, mit welcher er über den Text von V. 25. hinweggeht, seinen Glauben an dieß Faktum zweifelhaft machen können.

Hoffnung bei Pel., Abäl., Thom. Aqu., Herv., verworfen wird sie von Hier., der zu Jes. 11. (ed. Vall. Ven. T. IV. 162.) sagt: nequaquam iuxta nostros Judaizantes in fine mundi, quum intraverit plenitudo gentium, werde der prophet. Ausspruch von Israels Bekehrung sich erfüllen — später jedoch von ihm anerkannt Hom. 14. in Jer. (ib. T. V. 876.). Was Luth. anlangt, so sagen auch die neuesten Kommentatoren ohne Weiteres (Fr. jedoch genauer sub vitae finem), daß er die Bekehrung der Juden verworfen, allein er hat sie in früheren Zeiten gelehrt, in der Predigt über Matth. 23, 39. (Walch, XI. S. 299 f.), diese St. ist aber in den Ausgaben der Kirchenpostille nach seinem Tode weggelassen worden (von 1547 an), weil diese Predigt früheren Zeiten angehörte und späterhin Luther seine Ansicht geändert hatte. In einer andern Stelle ebendas. S. 93. bemerkt er zu den Worten «dieß Geschlecht wird nicht vergehen», es würden zwar viele Juden bekehrt werden, aber nicht alle. Nach Calov's Vorgange begnügt man sich immer nur (auch Fr.), den Ausfall gegen die Juden zu citiren, der sich in einer Schrift von 1543 findet *). Man ist neugierig zu erfahren,

*) „Ein Jude oder jüdisch Herz ist so stock-, stein-, eisen-, teufelhart, das mit keiner Weise zu bewegen ist: wenn Moses käme mit allen Propheten und thäten alle Wunderwerke vor ihren Augen, daß sie sollten ihren harten Sinn lassen, wie Christus und die Apostel vor ihnen gethan haben, so wäre es doch umsonst. Wenn sie auch so greulich gestraft würden, daß die Gassen voll Bluts rönnen, daß man ihre Todten nicht mit Hunderttausend, sondern mit Zehnhunderttausend rechnen und zählen müßte, wie zu Jerusalem unter Vespasiano und zu Bittor unter Adriano geschehen ist: dennoch müssen sie recht haben, wenn sie auch über diese 1500 Jahre noch 1500 Jahre sollten im Elend seyn, dennoch muß Gott ein Lügner, sie aber wahrhaftig seyn. Summa, es sind junge Teufel, zur Hölle verdammt, ist aber noch etwa was Menschliches in ihnen, dem mag solch Schreiben zu Nutz und Gut kommen; vom ganzen Haufen mag hoffen, wer will, ich hab' da keine Hoffnung, weiß davon keine Schrift. Können wir doch unsere Christen den großen Haufen nicht bekehren, müssen uns am kleinen Häuflein begnügen lassen: wie viel weniger ist's möglich, diese Teufelskinder alle zu bekehren, denn daß Etliche aus der Epistel zum Römer im 11. Kapitel solchen Wahn schöpfen, als sollten alle Juden bekehrt werden am Ende der Welt, ist nichts, S. Paulus meinet gar viel ein Anderes" (Walch Th. XX. S. 2529. in der

auf welche Weise Luth. exegetisch diese seine partikulare Meinung gerechtfertigt habe; die Aeußerungen, welche er über V. 25. und 12. in seinen Randgl. thut, sind von uns mitgetheilt worden, eine andere Erklärung darüber scheint sich in seinen Schriften nicht vorzufinden. Durch seine Auktorität sind zur Beistimmung bewogen worden Bugenh. im Komm. zu Ps. 59., Brenz zu vorliegender St., Osiander, auch Mel., wie wir sahen, in einer früheren Bearbeitung des Briefes, wogegen in der Bearbeitung von 1532 opp. t. III. p. 1027. die früher vorgetragene Meinung mit einem fortasse wiederholt wird, und darauf das schüchterne Geständniß folgt: nescio enim an hoc velit, restare adhuc aliquam conversionem magnae multitudinis circa finem mundi. Id cum sit mysterium, deo committamus. Von anderen namhaften luther. Orthodoxen, Mylius, Hunnius, Balduin, wurde jedoch der durch den Text gebotene Sinn anerkannt, wiewohl ohne den Begriff der Universalität in seiner ganzen Strenge zu fassen. Als nachher Spen. wegen seiner Lehre von der zu erwartenden großen Judenbekehrung angegriffen wurde, konnte er sich auf den Vorgang namhafter rechtgläubiger Lehrer berufen, evangel. Glaubenslehre S. 43., Pia desideria S. 346., J. Lange Antibarb. p. IV. sect. 2. c. 1., und selbst die Verfechter der orthodoxen Seite, Löscher in Timoth. Verinus S. 438. und Neumeister Priesterl. Lippen S. 822., wagten keinen entschiedenen Widerspruch. Die Exegeten der reform. Kirche waren in der Hauptsache der natürlichen Ansicht von der St. stets treu geblieben, Calv., Beza, Pisc. u. s. w.

Die frohe Aussicht bestätigt der Ap. durch ein Citat, welches indeß nichts enthält, was sich gerade auf die endliche Bekehrung von ganz Israel bezöge — denn daß Ἰακώβ so viel wie πᾶς Ἰσρ. sei (Bald.), läßt sich doch nicht sagen —, so daß es wohl nur zum Beleg dafür dienen soll, daß der Messias zur Erlösung seines eigenen Volkes erschienen. P. verbindet das Citat aus Jes. 59, 20. mit den Worten ὅταν ἀφέλωμαι aus Jes. 27, 9. In den Worten καὶ ἀποστρέψει —

Abhandl. vom Schem Hamforas, wo Luth. die rabbinischen Fabeleien von Christo angreift).

Ἰακώβ weichen die LXX., an welche sich P. anschließt, wie auch der Targum von unserm hebr. Text ab וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב; die Abweichung ist vermuthlich daraus zu erklären, daß man וּלְשׁוֹב las, Gesen. Lex. Man. 1833. vindicirt auch dem Kal von שׁוּב die kausative Bed. des Hiphil: «um in Jakob die Sünden abzuwenden», doch las man vielleicht auch מִיַּעֲקֹב. Aber auch von den LXX. selbst geht der Ap. ab, indem er, statt ἕνεκεν Σιών, das dem hebr. Text entspricht, ἐκ Σιών setzt. Da sich sonst für seine Abweichungen vom Texte Gründe nachweisen lassen, so erwartet man solche hier um so mehr, da ἕνεκεν, wie es scheint, ganz zu seinem Zwecke gepaßt hätte. Bei keinem unter allen Auslegern habe ich jedoch eine befriedigende Rechtfertigung dieser Abweichung gefunden; sollte der Ap. haben hervorheben wollen, daß der aus der Mitte seines eigenen Volkes hervorgegangene Erlöser sein Volk bekehren würde? Genügt dieser Grund nicht, und weiß man keinen besseren anzugeben, so muß man sich entweder zu der Hypothese entschließen, daß ἐκ von den Abschreibern an die Stelle von ἕνεκεν gesetzt wurde, oder zugestehen, daß in einigen Fällen doch die Citationen des Ap. nicht absichtlicherweise, sondern durch Gedächtnißfehler von dem hebr. Urtexte oder von den LXX. abweichen, und daß die Behauptung von Fr. zu weit geht, welcher sagt: **nam primo quidem minime consentaneum est, Paulum V. T. locum, quem augustum mysterium aperire credidisset, saepe lectum diligenterque examinatum vel memoria non tenuisse, vel si e memoria excessisset non evolvisse.** Ὅταν ist nähere Erkl. des Demonstr. αὕτη (Beza, Crell, Fr.), wie 1 Joh. 5, 2. Um so leichter konnte der Ap. diese Worte aus Jes. 27. an die anderen aus Jes. 59, 20. anschließen, da Jes. 27, 9. ein verwandter Gedanke ausgedrückt ist: καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν. Wie ist nun der Ap. dazu gekommen, wenn er nur den allgemeinen Gedanken, der Messias sei für Israel erschienen, ausdrücken wollte, gerade dieses aus zwei Stellen zusammengesetzte Citat zu wählen, da sich derselbe wohl in anderen Aussprüchen des A. T. noch direkter ausgedrückt fand? Wir meinen, daß ihm das ἥξει dazu Veranlassung gegeben habe; hat er auch dieses

Fut. nicht direkt auf die zweite Ankunft des Messias bezogen, so ließ es sich doch indirekt auf dieselbe anwenden.

V. 28. Was von dem abgefallenen Theile des Volkes gilt, spricht P. von dem ganzen Volke aus. Die abgehauenen Zweige sind einerseits der *ἁγιότης* verlustig gegangen, die sie von den Vätern her hatten, sie stehen in der *ἐχθρά* Gottes, aber andererseits ist ihnen doch noch etwas davon geblieben, indem sie der fleischlichen Abstammung nach noch ein äußerliches Verhältniß zum Bundesvolke haben. Die abgehauenen Zweige des Baumes lassen sich, dem organischen Zusammenhange entnommen, nicht mehr als Zweige betrachten, sondern sind Holz, andererseits kann man noch an ihnen erkennen, was sie waren, und den Namen Zweige noch auf sie anwenden. *Ἐχθροί* ist nicht aktivisch (Grot., Beng., Baumg.), sondern, wie aus dem Gegensatze zu *ἀγαπητοί* erhellt, passivisch, und ist *θεοῦ* dazuzudenken, nicht *μου* (wie Theod., Luth.). Die *ἐκλογή* ist die Bestimmung zum Bundesvolk, vgl. V. 1. 2. *Δι' ὑμᾶς* und *διὰ τ. πατέρας* bildet einen nur formellen Gegensatz; durch *δι' ὑμᾶς* bezweckt der Ap. abermals das, was den Hochmuth des Heiden erweckt hatte, den jüdischen Unglauben, in ein Motiv demüthiger Dankbarkeit zu verwandeln. Das Moment des Verdienstes, welches in *διὰ τ. πατέρας* zu liegen scheint, sucht Calv. durch die Bemerkung zu entfernen: **non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis propagata fuerat dei gratia ad posteros secundum pacti formam: deus tuus et seminis tui,** doch wird hierdurch die Frage nur zurückgeschoben, denn dieses **pactum**, kann man sagen, war doch nur Folge des Verdienstes. Cocc. stützt sich auf den Parallelismus, daß, wie in *δι' ὑμᾶς* kein Verdienst liege, so auch nicht in *διὰ τοὺς πατέρας*. Von den protest. Dogmatikern ist mit Schärfe ausgeführt worden, daß der strenge Begriff von Verdienst aus mehrfachen Ursachen niemals beim Menschen Gott gegenüber statt haben könne, weil damit 1) ein freies, nicht aus Verpflichtung hervorgehendes, 2) ein dem Lohne entsprechendes, 3) ein zum Besten des Andern geschehendes Handeln bezeichnet werde, der Lohn im biblischen Sinne ist immer **merces gratiae**, nicht **debiti**. Daß *ἐκλογή* von der Auswahl zum Bundesvolke

gebraucht sei, erkennen Calv., Beza an, wogegen schon Aug., desgl. Pisc., Aret. an die $\dot{\epsilon}\kappa\lambda o\gamma\dot{\eta}$ zum christlichen Gottesreiche denken. Dann wird der Sinn ein ganz anderer. Nach Aug. de praedest. sanctor. c. 16. und ep. ad Paulin. 149. spricht der Ap. vom Volk im Allgemeinen, meint aber in der ersten Hälfte den ungläubigen, in der andern den gläubigen Theil — sowohl gegen den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, als mit dem Nachfolgenden.

V. 29. Grund, warum auch durch den Unglauben nicht eine liebevolle Beziehung Gottes zum Volke völlig aufgehoben wird. $K\lambda\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$ von den $\chi\alpha\varrho\dot{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ noch besonders hervorgehoben als das vornehmste unter denselben, nach der grammatischen Figur der $\dot{\epsilon}\xi o\chi\dot{\eta}$ (Bernh. Syntax S. 48.), im N. T. Marc. 16, 7. Apg. 2, 14. Welcher Art ist aber hier die $\kappa\lambda\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$? Am nächsten liegt es, den bei dem Ap. sonst gewöhnlichen Begriff der Berufung in's Reich Christi vorauszusetzen, Calv. zwar erklärt es auch hier de illa vocatione, qua posteros Abrahae in foedus adoptavit deus, die meisten andern reformirten Ausleger aber und auch lutherische, wie Bald., Beng. (Berufung der Heiden), und neuerer Zeit Glöckl., Mey., denken an die Berufung zum christlichen Heil. Der Gedanke des Ap. scheint, dem nächsten Eindrucke nach, dieser zu seyn: «da Gott die Nachkommen der Väter als Bundesvolk angenommen, so liegt in ihnen auch die Bestimmung zur Theilnahme am Messiasreiche, welche Bestimmung nun auch durch den Unglauben der Masse des Volks so wenig vernichtet werden kann, daß sie vielmehr an allen leiblichen Nachkommen der Patriarchen verwirklicht werden muß.» Reiche will freilich $\kappa\lambda\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$ im Allgemeinen von der Berufung zu irgend welchen göttlichen Wohlthaten verstanden wissen, dieß kann man indeß nicht zugeben. Eher ist die Ansicht zulässig, daß $\kappa\lambda\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$, im Wesentlichen mit $\dot{\epsilon}\kappa\lambda o\gamma\dot{\eta}$ gleich, die Berufung (vgl. Jes. 48, 12.) zum alttestamentlichen Gottesvolk bezeichne (Calv., Calixt, Locke, Koppe, de W.); so wäre der Sinn: die Zusage, den leiblichen Nachkommen Abrahams gnädig zu seyn, bleibt auch bei ihrer Untreue in Kraft, so daß, wenn sie glauben, Gott auch ihnen den Zugang nicht verschließt; allein es hat diese Fassung den sonstigen paulinischen Gebrauch von $\kappa\lambda\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$ wider sich, fügt

sich weniger dem Zusammenhange ein und leitet im Wesentlichen auf die zuerst erwähnte Ansicht über. Nun ist ja auch paulinische Lehre, daß die Nachkommen Abrahams als solche auch zum Messiasreich berufen sind, aber freilich spricht er sonst nicht aus, daß diese Berufung den leiblichen Nachkommen als solchen zukomme, s. zu 9, 6. (vgl. Gal. 3, 22. das τοῖς πιστεύουσιν); nimmt man nun noch darauf Rücksicht, daß auch V. 23. so streng die Bedingung des Glaubens hervorhebt, ferner, daß V. 30. 31. nicht die Bekehrung aller jüdischen Individuen, sondern des Volkes im Ganzen ausspricht, so kann der Sinn unserer Worte nur ein solcher seyn, dem K. 3, 3. entspricht: auch für das abtrünnige Volk dauert noch die Berufung zum christlichen Gottesreiche fort, welche sich auch zu ihrer Zeit realisiren wird.

V. 30. 31. Ein Schluß von dem weniger Wahrscheinlichen auf das Wahrscheinlichere. Ὥςπερ γὰρ καὶ ὑμεῖς κ.τ.λ. hat nur die geringere Zahl der kritischen Zeugen für sich, doch entsteht gegen die Auslassung der Verdacht, daß sie aus Unkenntniß des griech. Sprachgebrauchs hervorgegangen, welcher in zwei parallel gestellten Satzgliedern καί doppelt zu setzen pflegt (Beispiele bei Stallb. zu Gorgias S. 61.). Ἀπειθεῖν mit bestimmter Beziehung auf den Unglauben, s. zu K. 1, 5. 2, 8. Von Vulg., Er., Luth., Lachm. wird das Komma in V. 31. statt hinter ἠπείθησαν, hinter ἐλέει gesetzt und τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει mit ἠπείθησαν verbunden, aber es läßt sich so kaum ein passender Sinn herausbringen, und der bei der gewöhnlichen Interpunktion entsprechende Parallelismus mit V. 30. wird zerstört. Daß ἵνα den Worten folgt, die hervorgehoben werden sollen, ist nicht ungewöhnlich (1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10.). Der Dat. kann dazu dienen, um die Art des ἐλεεῖσθαι anzugeben «mit demselben ἔλεος, der euch wiederfahren ist», oder auch instrumental gefaßt werden, so daß die Begnadigung der Heiden als Anreizung Israëls zum Glauben gedacht wird (vgl. V. 11. 14.).

V. 32. Theodicee Gottes in Betreff der Zulassung des Bösen. Zwar mag der Ap. bei diesem Ausspruch nicht ausdrücklich auf den Anfang des Briefes zurückgeblickt haben, indeß nimmt er wirklich den Anfang wieder auf. Es war die Heils-

dürftigkeit der Heidenwelt und der Judenwelt geschildert worden, daß die Masse Israels an dieser Erlösung keinen Antheil gehabt, war von K. 9. an beklagt worden: nun wird die endliche Realisirung von Gottes Gnadenabsichten ausgesprochen. Ἀπείθεια geht hier über den Begriff des bloßen Unglaubens hinaus, denn die Heiden im Ganzen konnte ja der Ap. des Unglaubens nicht beschuldigen, er meint die ἁμαρτία überhaupt, wie Gal. 3, 22., gebraucht aber das Wort ἀπείθεια um des Vorhergehenden willen. Statt des ersten τοὺς πάντας liest cod. D E τὰ πάντα, F G πάντα, It., Vulg. omnia; auffallend wäre in demselben Satze die Vertauschung des Neutr. und Mask. (vgl. indeß 1 Kor. 1, 27.), ferner erweckt πάντα ohne Artikel den Verdacht, daß auch τὰ πάντα durch eine Glosse entstanden sei, daß nämlich die Parallelstelle Gal. 3, 22. Veranlassung dazu gegeben. Der Art. vor πάντας dient allerdings dazu, die Gesammtheit stärker auszudrücken (2 Kor. 5, 10. 14., Kühner II. S. 134., vgl. den Gebrauch von οἱ πάντες bei Zahlwörtern, wie Apg. 19, 7.), und könnte also zu dem Schlusse berechtigen, den Mey. macht, daß jedes Individuum ohne Ausnahme gemeint sei. Aber mit gleichem Rechte läßt sich auch sagen, daß der Artikel nur dazu dient, die πάντες näher zu bestimmen, es sind die verschiedenen Völker *), von denen vorher die Rede war (Olsh., Fr.), s. Matthiä §. 265, 2., und vgl. über οἱ πολλοί zu 5, 19. S. 291. So bezieht sich τοῖς πᾶσι 1 Kor. 9, 22. auf die in V. 21. erwähnten Klassen und ist zu übersetzen «ihnen allen», ebenso ist Phil. 2, 21. οἱ πάντες zu übersetzen «sie alle», vgl. noch Eph. 4, 13. und τὰ πάντα in 1 Kor. 9, 22. Daß πάντες ἄνθρωποι ohne Artikel auch im Sinne von παντοδαποί gebraucht wird, ist bekannt, Beispiele bei Valcken. zu Herodot VII, 56. Es ist mithin auf die Realisirung jenes Faktums im Großen hingewiesen, von welchem Joh. 10, 16. spricht. Wollte man nichts desto weniger dabei beharren, οἱ πάντες von der Gesammtheit aller Individuen zu verstehen, so muß dann wenigstens festgehalten werden, daß das πιστεύειν als Bedingung zu setzen ist (Limb.), vgl. Gal. 3, 22. und hier zu V. 29. S. 621. und zu 5, 19. Der Sprachgebrauch

*) Thom. Aqu.: omnes: non est extendendum ad omnes

von *συνέκλεισε* läßt sich außer den biblischen Stellen Gal. 3, 22. 1 Sam. 24, 19. Ps. 31, 9. 78, 48. 50. vorzüglich aus zahlreichen Stellen von Polyb. erkennen, s. den index der Ausg. von Schweighäuser T. VIII. *). Es ergiebt sich aus diesen Stellen, daß *συγκλείειν τινὰ εἴς τι* bedeutet: «Jemanden so in eine Gewalt übergeben, daß er sich ihr nicht zu entziehen vermag»; zugleich zeigen auch diese St., daß *σύν* nicht zusammen bedeutet, sondern nur, wie concludere, einschließen, das simpl. verstärkt. Die griech. Erklärer, Wetst., Wolf nehmen mit Vergleichung von Röm. 3, 9. 19. und Gal. 3, 22. den Sinn an: «Gott hat vermittelst der Schrift alle als Sünder erwiesen», da jedoch im Vorangegangenen von dem faktischen Unglauben der jüdischen und heidnischen Welt und ihrer faktischen Bekehrung die Rede war, so würde dieser Sinn nicht in den Zusammenhang passen, es kann nur an eine Thätigkeit Gottes gedacht werden. Schon in mehrfacher Beziehung war im Vorhergehenden die Sünde vom Ap. auf Gott zurückgeführt worden, *δικαστικῶς* Röm. 1, 24. 26., *ἀφορμητικῶς* K. 9, 18., *οἰκονομικῶς* (s. zu V. 5. S. 574.), hiezu nehme man alsdann noch das *συγχωρητικῶς* hinzu (Thom. Aqu., Hugo a St. Vict.), indem der Begriff des Zulassens, einer Selbstbeschränkung Gottes, nothwendig von jeder dogmatischen Ansicht anerkannt werden muß, die nicht die menschliche Freiheit selbst leugnet (Müller, Lehre von der Sünde S. 522 ff.). Da sich in allen diesen Hinsichten Gott als Urheber der Sünde darstellen läßt, so wäre es eine eigensinnige Abstraktion, wollte man darauf bestehen, daß P. durch das *συνέκλεισε* Gott gerade nur *ἐνεργητικῶς* als

---

homines sigillatim, sed ad omnia genera hominum, fit nempe hic distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum. Den Zweck Gottes weist er nach durch Citation von Hos. 13, 9.: perditio tua Israel: tantummodo in me auxilium tuum.

*) Z. B. III, 63, 3.: *εἰς παραπλήσιον αὐτοὺς ἀγῶνα καὶ καιρὸν ἡ τύχη συγκέκλεικε*; IX, 2, 10.: *ἡ τύχη συνέκλεισεν αὐτὸν πρὸς τὸν ἔσχατον καιρόν*, XXI, 9, 9.: *εἰς ὅμηρα κ. φόρους συγκλείσαντες τὸν Φίλιππον*, vgl. auch *συγκλειόμενος ὑπὸ τῶν καιρῶν*, *ὑπὸ τῶν πραγμάτων*, rerum necessitate coactus, *τῆς ὥρας ἤδη συγκλειούσης*: urgente hora, vgl. auch *εἰς τοῦτο συνήγοντο τῇ σιτοδείᾳ ὥστε* (I, 18, 10.) „dahin wurden sie gebracht.“ Vgl. auch Diod. Sic. 19, 19.

Urheber der Sünde habe darstellen wollen, und ganz außer Acht zu lassen, was der Erlöser selbst sagt Matth. 18, 7.

5) V. 33—36. Wie weise und für Menschen unerforschlich sind Gottes Wege!

V. 33. Es entsteht die Frage, ob der Ausruf vorzugsweise die Güte Gottes preisen solle, so daß diesem Momente auch das der Weisheit unterzuordnen wäre, oder ob die unerforschliche Weisheit das Hauptmoment bilde. Im erstern Falle ist das Gefühl, welches sich in den folgenden Worten ausdrückt, nur durch den zuletzt vorangegangenen Gedanken V. 30—32. geweckt, im andern Falle findet ausschließlich oder vorzugsweise eine Beziehung auf den letzten Abschnitt von K. 9. an statt, auch wird man im letzteren Falle geneigt seyn, die drei Prädikate *πλοῦτος*, *σοφία*, *γνῶσις* nicht zu koordiniren, sondern damit die Weisheit hervortrete, *σοφία* und *γνῶσις* von *πλοῦτος* abhängen zu lassen. Die letztere Ansicht hat sich von Aug. an den Vertheidigern der Prädestination empfohlen; da die lat. Uebersetzung der It. und Vulg. das *καί* vor *σοφίας* nicht gelesen hat, so konnte um so leichter diese Auslegung entstehen *). Giebt man nun auch zu, daß der Ap. bei dieser Auseinandersetzung auf die vorhergehenden Kap. zurückgeblickt, — was indessen immer eher unwahrscheinlich, als wahrscheinlich — so ist doch der Ausruf zunächst durch die unmittelbar vorhergegangenen Gedanken hervorgerufen, und wenn dieß, so erwartet man auch das Moment der Güte und Liebe ausgedrückt zu finden, und da das bestimmter der Fall ist, wenn *πλούτου* als selbstständiger Begriff genommen wird (Olsh.), so macht schon dieß geneigt, die drei Prädikate zu koordiniren, wie dieses von Orig., Chrys., Theod., a Lap., Grot. und den Neueren geschehen ist, *βάθος* drückt dann den Umfang des Reichthums aus, in welchem Sinne auch *βαθὺς πλοῦτος* vorkommt, vgl. Wetst., Raph. nott. Polyb. Nur Reiche

*) Bei Iren., Tert., Victorin findet sich jedoch et, s. Sabbatier. In diesem Sinne sagt z. B. Hervaeus: hic standum est, hic humana ratio deficit: nec secreta divinae sapientiae penetrat, ut intelligere possit, cur ita divinitus agatur de singulis, ut isti eligantur et illi reprobentur, et nunc Judaei nunc gentiles ad fidem ingrediantur.

(nach dem Vorgange von Thom. Aqu., Luth., Calv., Este u. v. A.) ist anderer Ansicht und setzt scheinbare Gründe entgegen: 1) «es müßte entweder jeder der drei Genitive ein *καί* haben, oder nur der letzte», allein man bemerke: wenn im Griech. (s. Fr.) und auch im Lat. (Zumpt, Lat. Gramm. 8. A. S. 633.) drei Substantiven auf diese Weise koordinirt werden, wird das *καί* nur den beiden letzten beigegeben, wie K. 2, 7. 12, 2. Luk. 5, 17. 2) «*πλοῦτος* ist kein qualitativer, sondern ein quantitativer Begriff», aber worin der Reichthum bestehe, ergiebt sich in der Regel aus dem Zusammenhange, sowie man darüber hier nicht leicht zweifelhaft seyn kann, wenn man überdieß K. 10, 12. vergleicht, auch ist vom *πλοῦτος* Gottes Phil. 4, 19. die Rede. Hiermit ist auch der dritte Einwurf beantwortet, daß durch *πλοῦτος* ohne Zusatz keine bestimmte göttliche Eigenschaft angegeben werde; wenn dann noch 4) gesagt wird, im Folgenden sei bloß von der *σοφία* und *γνῶσις* die Rede, so ist dieß zu bezweifeln, indem wahrscheinlich, wie schon Chrys. und Theod. bemerken, V. 35. auf die Güter- und Gnadenfülle Gottes geht, sowie nach denselben Auslegern V. 34. das *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου* auf die *γνῶσις*, und *τίς σύμβουλος* auf die *σοφία*. Gerade dieser Umstand, daß alsdann die drei aus dem A. T. entlehnten Sätze in umgekehrter Ordnung dem *πλοῦτος*, *σοφία* und *γνῶσις* entsprechen, muß dazu beitragen, die Koordination derselben zu empfehlen *). Es kommt dazu, daß, wenn auch zwischen *γνῶσις* und *σοφία* ein Unterschied statt findet, und jenes mehr die theoretische oder metaphysische Einsicht, dieses die praktische bezeichnet, dieser Unterschied doch nicht so stark ist, daß man die beiden Worte durch ein «sowohl — als auch» verbunden erwarten sollte. Der Ausruf *ὡς ἀνεξερεύνητα κ. τ. λ.* in V. 33. hebt allerdings nur das Moment der unerforschlichen Weisheit hervor, doch weist *πλούτου*, sobald es selbstständig genommen wird,

*) Daß auch Chrys. wie Theod. in den drei alttestamentl. Aussprüchen die Rückbeziehung auf die drei Prädikate erkenne, ist den Auslegern entgangen. Er sagt: *καὶ γὰρ καὶ πλούσιός ἐστι, καὶ οὐ δεῖται παρ' ἑτέρου λαβεῖν· καὶ σοφός ἐστι καὶ οὐ δεῖται συμβούλου· τί λέγω συμβούλου; οὐδὲ εἰδέναι τις δύναται τὰ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ μόνος αὐτὸς ὁ πλούσιος καὶ σοφός.*

darauf hin, daß diese Weisheit eine Weisheit der Liebe ist. Zwischen χρίματα und ὁδοί ließe sich zwar, um beides bestimmter auf γνῶσις und σοφία zu beziehen, der Unterschied machen, daß jenes die consilia dei, dieses ihre Bethätigung auszudrücken diente, dann ließe sich in den χρίματα ein Ausfluß der γνῶσις, in den ὁδοί das Werk der σοφία finden. Doch dürfte die Unterscheidung zu subtil seyn. — Eph. 3, 10. bewundert der Ap. die πολυποίκιλος σοφία τ. θεοῦ, die sich im Erlösungswerke offenbart habe.

V. 34. 35. Der eigene Gedanke des Ap. wird durch alttestamentl. Worte belegt, durch Jes. 40, 13. und Hiob 41, 3., welche letztere Stelle der Ap. dem hebr. Text angemessen übersetzt, während die Uebertragung der LXX. den Sinn verfehlt. Das Erkennen des göttlichen νοῦς läßt sich ganz passend auf die γνῶσις zurückbeziehen, welche die Tiefen der Gottheit durchschaut, τίς σύμβουλος auf die σοφία, welche die göttlichen Plane in Ausführung bringt, und τίς προέδωκεν κ. τ. λ. auf den πλοῦτος Gottes, der nicht ein verliehener, sondern ein selbstständiger ist, und dem Alle verdanken, was sie haben.

V. 36. Nicht gerade bloß an V. 35., sondern auch an V. 34. knüpft dieß erhabene Epiphonema an: es müssen alle geschaffene Wesen dem Urselbstständigen nachstehen, da sie in aller Weise von ihm abhängig sind. Daß die dreifache Relation die des Anfangs, Mittels und Endes sei, drängt sich sofort auf, auch wenn nicht die parallelen Stellen 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16. vorhanden wären. Schon Orig. erklärt treffend: ex ipso hoc ipsum quod sumus indicat, per ipsum autem, quod per ejus providentiam dispensamur in vita; in ipso vero quod perfectio omnium et finis in ipso erit tunc, cum erit deus omnia in omnibus (1 Kor. 15, 28.). Es kann fraglich erscheinen, ob τ. πάντα hier nur auf den Menschen einzuschränken sei; der Zusammenhang mit V. 32. ist nicht so streng, daß er dazu nöthigte, der Zweck, die Urselbstständigkeit Gottes zu zeigen, läßt vielmehr erwarten, daß τὰ πάντα alles Geschaffene umfasse, doch versteht es sich von selbst, daß das ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν, wenn es auch in Bezug auf alle Klassen der Wesen gilt, dennoch bei jeder in einem besondern Sinne gelte. Von der Natur z. B.

gilt zunächst, daß sie *εἰς τὸν ἄνθρωπον* da ist, insofern aber der Mensch *εἰς θεόν* ist, so mittelbar auch die Natur. *Ἐξ* nicht im Sinne des Emanatismus und resp. des Pantheismus zu fassen, sondern nur als Bezeichnung des Princips, in dem Alles bedingt ist. Thom. Aqu.: ex deo sunt omnia sicut ex primo agente (1 Kor. 11, 12.); daß es bestimmter den Begriff des Principes ausdrückt, als *ἀφ' οὗ*, läßt sich aus 2 Kor. 3, 5. erweisen. *Δι' αὐτοῦ* von Chrys., wie es scheint, auf die Verwirklichung der Schöpfung bezogen, indem er nämlich nach Anführung unserer Stelle sofort sagt: *αὐτὸς εὗρεν, αὐτὸς ἐποίησεν, αὐτὸς συγκρατεῖ* (vgl. Theoph.), Grot.: causam cooperantem denotat, dagegen von Orig., Theod., Pel., Abäl. u. d. m. A. richtiger auf die vermittelnde Thätigkeit Gottes, auf die Weltregierung bezogen. *Εἰς αὐτόν* von der Vulg. unrichtig in ipso übersetzt (It. in ipsum), danach auch von Luth. (auch 1 Kor. 8, 6., wogegen Kol. 1, 16. «durch ihn» und «zu ihm»). Die unrichtige Uebersetzung hat auch unrichtige Auffassungen erzeugt, Pel.: in ipso omnia concluduntur nec ipse continetur ab ullo; Thom. Aqu. giebt eine dreifache Beziehung: 1) in ejus materia, welche Erkl. jedoch hier nicht anzuwenden sei, 2) in ejus potestate, 3) de causa finali; dagegen hat Abäl. richtig erklärt: in ipso tanquam fine optimo consummata, dum eorum videlicet opifex optimus atque dispositor in ipsis glorificatur atque laudatur. Auch griechische Interpreten fassen das *εἰς* unrichtig *). Seltsam unter den Neueren auch Fr.: ad eum omnia conversa sunt, nempe quatenus ab eo pendent et conservantur i. q. omnia ab eo suspensa sunt. Bei weitem die Mehrzahl versteht *εἰς* richtig vom Zweck, Grot., Crell, Este, Cal., Beng. und fast alle Neueren, entsprechend *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα* Hebr. 2, 10. Beim Menschen erfüllt sich dieß hohe Ziel, wie Orig. ganz richtig bemerkt, in jenem letzten Endpunkte 1 Kor. 15, 28., auf

*) Chrys. erklärt durch *συγκρατεῖ*, Theoph.: *εἰς αὐτόν· πάντα γὰρ ἐξ αὐτοῦ ἔχει τὴν ἀρχὴν, καὶ δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ εἰς αὐτὸν, ὥσπερ εἰς θεμέλιόν τινα βεβηκότα ἵσανται καὶ συνέχονται ἐπεστραμμένα πρὸς αὐτόν*, Theod.: *εἰς αὐτὸν ἀφορᾷν ἅπαντας προσήκει ὑπὲρ μὲν τῶν ὑπαρξάντων χάριν ὁμολογοῦντας.*

den der Ap. vom Weltanfange aus hinblickt Eph. 1, 5. *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριςοῦ εἰς αὐτόν.* Ein Nachhall des großen Wortes des Ap. ist jenes Augustinische: **tu deus fecisti nos ad te et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te, apud te enim quies est valde et vita imperturbabilis.**

Nach Or., Aug. (**de trinit. I. 11.**), Hilarius, Hugo a St. Vict., Thom. Aqu. gehen die drei Kategorien auf Vater, Sohn und Geist zurück, so auch Olsh.; Fr. dagegen findet es recht, daß Mey. ihn ausgelacht habe, das ganze Kap. V. 8. 21. 22. u. a. zeige ja, daß von Gott dem Vater die Rede sei. Nach dieser Beweisführung würde also, wo die Schrift von Gott (*ὁ θεός*) spricht, stets der Logos und der heil. Geist auszuschließen seyn? Uebrigens hat Olsh. nicht gesagt, der Ap. spreche hier von Vater, Sohn und Geist, sondern: «diese Beziehungen drücken das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist aus», und wer kann dieß bestreiten, wenn der Ap. anderwärts den Vater als das Grundprincip, den Sohn als den Vermittler, den Geist als das immanente und immermehr der Gemeinde immanent werden sollende Princip bezeichnet? Vgl. 1 Kor. 12, 4—6. 8, 6. 2 Kor. 13, 13. Calixt erklärt: **ex ipso, tanquam causa principe, per ipsum tanquam dirigentem et disponentem, in ipsum, utpote ultimum finem, ex ipsius potentia, per ipsius sapientiam, in ipsius bonitatem sunt et diriguntur omnia;** er hat hier die Trinität nicht erwähnt, aber von selbst führt ihn der Ausspruch darauf, diejenigen drei Attribute hervorzuheben, durch welche die patristische Speculation die drei Momente der Trinität zu bezeichnen pflegt. Doch noch mehr — weist nicht das *ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν* Eph. 4, 6. auf *εἷς θεός, εἷς κύριος, ἓν πνεῦμα* zurück? vgl. Harleß zu der St. und zu 2, 22. *). Nur dogmatische Befangenheit kann verkennen lassen, daß die Trinitäts-

*) „Indem also der Geist in ihnen wohnt, sind sie eine Wohnung Gottes und Christi (3, 17.), und doch ist es nicht Gott der Vater und nicht Christus, der in ihnen wohnt, sondern der Geist. Der Pantheismus kennt keinen Gott im Himmel, der Deismus keinen auf der Erde und im Menschen, das Christenthum kennt beides."

lehre, wenn auch nicht in einer bestimmten Formel bei P. ausgesprochen, dennoch in seinem Bewußtseyn lebendig gewesen ist. *Αὐτῷ ἡ δόξα*, Orig. eigenthümlich: **et tunc** (nämlich wann nach 1 Kor. 15, 28. Gott Alles in Allen seyn wird) **ipsi gloria in saecula saeculorum, propter hoc quod perfectio omnium non intra unum saeculum concluditur, sed in multa protenditur et vix aliquando adimplenda speratur** (dieß letztere entspricht doch nicht seinem System? Sollte er an den neuen Abfall nach der Wiederherstellung denken?). Dem Zusammenhange angemessen Limb.: **quia itaque Deus in hoc admirabili opere, quo gratiam suam tam circa gentes quam circa Judaeos sapientissime administrat, misericordiam et iustitiam, atque inprimis sapientiam suam illustri modo ostendit, hinc est quod ap. illi gloriam tribuit.**

Scholien

zu dem paränetischen Theile des Briefes*).

Kapitel XII.

Selbstopfer der Christen, Treue in dem gegebenen Beruf, Demuth, Ernst, Liebe, Versöhnlichkeit.

V. 1. Es fragt sich, ob die Ermahnung durch das οὖν auf den gesammten vorhergegangenen dogmatischen Abschnitt sich gründet (Orig., Calv., Mel., Beng.), oder auf die unmittelbar vorhergegangenen Aussprüche. Gegen das Erste wendet Rück. ein, daß man dieß nur annehmen könnte, wenn die Ermahnung unmittelbar auf K. 8. folgte, daher nimmt er, wie schon Crell, Glöckl., eine Rückbeziehung auf K. 11, 32. an, Abäl., Olsh., Mey. auf V. 36. Da das διὰ τ. οἰκτιρμῶν τ. θεοῦ das Moment der Erbarmung hervorhebt, und das, was der Schluß von K. 11. über die Größe der göttlichen Erbarmung gesagt hatte, dem Ap. noch vor Augen stehen mußte, so hat man anzunehmen, daß die Ermahnung zunächst daran anknüpft. Uebrigens zeigt Eph. 4, 1. 1 Thess. 4, 1. (vgl. Kol. 3, 1.), daß der Ap. gegen den Schluß der Briefe Paränesen durch οὖν anknüpfte, die nicht gerade in dem unmittelbar Vorhergegangenen einen unmittelbaren Stützpunkt hatten. Wie bei den Aposteln die Paränesen aus der Erwägung der göttlichen Gnade hervorgingen, zeigt auch 2 Kor. 7, 1.

---

*) So eben ist erschienen: P. A. Borger, diss. de parte ep. ad Rom. paraenetica, Lugd. Bat. 1840., es ist zwar ein ausführlicherer Kommentar zu diesem Abschnitte, der aber sehr den Charakter des Anfängerwerkes trägt, und namentlich, wie ähnliche holländ. Promotionsabhandl., der Schärfe und Akribie ermangelt.

Jak. 1, 19. *Δ. τ. οἰκτ. τ. Θ.* kann mit bestimmter Beziehung auf den Inhalt des Schlusses von K. 11. oder des ganzen Briefes gesagt seyn, möglicherweise jedoch auch auf die Gnadenlehre des Ap. überhaupt (de W.), *διά* bezeichnet die vermittelnde Idee, durch welche die Ermahnung wirksam ist, wie 15, 30. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 1. *Παραςῆσαι* bestimmter klassischer Ausdruck für das Darbringen der Opfer (vgl. Luc. 2, 22.). *Τὰ σώματα ὑμ.* statt *ὑμᾶς αὐτούς* (K. 6, 13.), wie K. 6, 19. *ὥσπερ παρεςήσατε τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ.*, insofern der Leib das Organ der Thätigkeit ist, die Thätigkeit soll eine Gott geweihete seyn, vgl. 1 Kor. 6, 20.; daß der Ausdruck gewählt sei um der Metapher des Opfers willen, leuchtet nicht ein, da ja die Metapher oft genug in Bezug auf den ganzen Menschen gebraucht wird. Daß die Christen der geistigen Natur ihrer Oekonomie nach geistige Opfer zu bringen haben, spricht auch 1 Petr. 2, 5. aus, vgl. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15. Die Prädikate *ἁγίαν, εὐάρεςον τῷ Θεῷ* schon bei alttestamentl. Opfern gewöhnlich, wogegen in *ζῶσαν* ein Gegensatz zu alttestamentl. Opfern; in der geistigen Oekonomie des neuen Testamentes ist auch das Absterben des Opfers ein geistiges, aus dem erst die rechte *ζωή* hervorgeht, vgl. Luc. 17, 33. *ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*), *ζωογονήσει αὐτήν*. *Τὴν λογικὴν λατρ. ὑμ.* könnte allenfalls als Apposition mit *θυσίαν* verbunden werden (Reiche, Mey.), so daß der Akk. die Folge und Absicht bezeichnete (Kühner §. 500. 3.), doch kann *θυσία* für sich nicht wohl eine *λατρεία* genannt werden, sondern nur das *παραςῆσαι θυσίαν*, daher ist vorzüglicher, den Akk. als Apposition zu dem ganzen Satze zu nehmen und durch ein ausgelassenes Verbum des Sagens zu erklären (Kühn. §. 500. 1. Win. S. 335., vgl. 1 Tim. 2, 6. 2 Thess. 1, 5.). *Λογικός* nicht im Gegensatz zu unvernünftiger Superstition (Phot., Basil., Calv.), auch nicht zu den *ζῶα ἄλογα* (Theod., Grot.), sondern nur den Gegensatz zu dem *νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς* bildend (Hebr. 7, 16.). *Λογικός* bei Plato gleichbedeutend mit *νοερός* Locr. 99. e., so spricht Theod. von der *λογικὴ γεωργία* opp. II. 199. im Sinne von *πνευματική*, 1 Petr. 2, 2. *λογικὸν γάλα*, und im Testam. XII. patr. S. 547 fg. heißt es von den Engeln:

προςφέρουσι κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν κ. ἀναίμακτον προςφοράν.

V. 2. Ein solches Selbstopfer können die Christen nur darstellen, wenn sie innerlich neue Menschen werden, so daß fortgesetzt der Blick auf den göttlichen Willen ihr Leben gestaltet. Ueberwiegende Zeugen cod. A B** D E F G u. a. lesen statt der Imperatt. die Inff. συσχηματίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι; zwar meint de W., der Imperativ sei den vorangegangenen Infinitiven konformirt, wie wenig aber dieß den Abschreibern nahe gelegen haben kann, dürfte man schon daraus schließen, daß die Ausleger den Infinit. selbst statt des Imperat. gesetzt ansahen; nach den äußeren Zeugnissen ist also der Infin. zu lesen, und zwar nicht im Sinne des Imperat. (Winer S. 305.), sondern als abhängig von παρακαλῶ. Ueber αἰών s. die Bemerkungen von Harleß zu Eph. 2, 2.; mit οὗτος verbunden entspricht es der rabbinischen Formel הָעוֹלָם הַזֶּה und bezeichnet die Zeit, wo das Messiasreich noch nicht aufgerichtet ist, dann bei P. konkret gefaßt den Weltlauf und die Menschen selbst, die dem Messiasreich nicht angehören (Gal. 1, 4. Eph. 2, 2.). Der Sinn der Christen, ὁ νοῦς (s. zu K. 7, 23.), soll ein neuer werden, nämlich durch die Gottesliebe, die sie antreibt, Gottes Willen zu ihrer Norm zu machen. Rück., nach dem Vorgange von Abäl., Buc., Olsh., dringt darauf, daß in den Infinit. das Moment des Könnens mit aufgenommen werde «so daß ihr prüfen könnt.» Bedenkt man jedoch, daß der Ap. im Gegensatze zu den Heiden, welche im Allgemeinen nach keiner göttlichen Norm fragen, auch sonst als charakteristisch an den Christen hervorhebt das δοκιμάζειν τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ Eph. 5, 10. Phil. 1, 10., und ferner, daß das fortgehende Selbstopfer nur durch den ununterbrochenen Blick auf die Norm des göttlichen Willens zu Stande kommt, so wird man die zunächstliegende Fassung vorziehen. Τὸ ἀγαθὸν κ. τ. λ. wird von Pesch., Bulg., Chrys., Mel. als Prädikat des Willens Gottes genommen, da jedoch bei εὐάρεστον, wie V. 1., τῷ θεῷ hinzuzudenken ist, so geht dieses nicht wohl an, und muß daher mit Er., Buc., Koppe u. v. A. τὸ ἀγαθὸν κ. τ. λ. substantivisch genommen werden, als Apposition zu τὸ θέλημα. Der Art. ist nicht wiederholt,

weil die Nomina sich wechselseitig zur Erklärung dienen, Win. §. 18. 4. Rück. sagt: «Ich gestehe, daß mir diese Art, das Gute als Abstraktum zu denken, der Denkform unsers Ap. nicht recht angemessen scheint», allein V. 9. findet es sich ja ebenso. *Τὸ εὐάρεστον* sc. *τῷ θεῷ* Hebr. 13, 21.

V. 3. Der Wille Gottes soll sich als Norm der Christen zunächst darin bewähren, daß Jeder innerhalb der ihm von Gott angewiesenen Sphäre sich treu erweist. *Λέγειν* mit nachfolgendem Infin. in der Bed. «befehlen.» Ueber *χάρις* s. K. 1, 5. Eph. 3, 7. Röm. 15, 15. Treffend Beng.: ipse P. exemplum praebet *σωφροσύνης*, quam commendat. *Παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* statt *πᾶσιν ὑμῖν*, um jedem Einzelnen die Ermahnung desto näher zu bringen. Das *φρονεῖν* auf die göttliche Norm zurückgeführt, wie 1 Kor. 4, 6., mit einem Wortspiel wie Charondas bei Stobäus Sent. tit. 42. ed. Gaisf. II. 220.: *προσποιείσθω δὲ ἕκαστος τῶν πολιτῶν σωφρονεῖν μᾶλλον ἢ φρονεῖν*. *Ἑκάστῳ ὡς* eine Trajektion, die sich auch 1 Kor. 3, 5. 7, 17. findet. *Πίστις* hier als das subjektive Princip für das *χάρισμα*, welches objektiv in der *χάρις* begründet ist; schon Orig. knüpft daran die Bemerkung, daß Gottes Mittheilungen also durch das receptive Verhalten des Menschen bedingt seien. Die folgenden Verse zeigen, daß das *ὑπερφρονεῖν* vom Ap. besonders als das Eingreifen in den göttlichen Beruf Anderer gefaßt wird. Diese *σωφροσύνη*, welche das ihr von Gott gesetzte Maaß (*μέτρον*) anerkennt, zeigt P. selbst 2 Kor. 10, 13., nur mit Bezug auf Christus heißt es, daß Gott *οὐκ ἐκ μέτρου* den Geist mittheile.

V. 4. 5. Der Körper, das Aggregat der Glieder, ist ein Leib durch das gemeinsame Princip der Seele, der Entelechie, welches in allen Gliedern so wirkt, daß, wenn jedes nach seinem Maaße thätig ist, der Lebenszweck realisirt wird; so wirkt Christus als Geist in allen Theilen des Gemeindeorganismus zu einem gemeinsamen Zweck, *πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7.: dieselbe Idee, weiter ausgeführt 1 Kor. 12, 12 ff. und auf dieselbe Weise auch bei Petrus 1 Petr. 4, 10. 11. *Ὁ καθεῖς*, in cod. A B D* F G *τὸ καθεῖς*, ein brachylogischer Solöcismus statt *ὁ εἷς καθ' ἕνα* (Offenb. 4, 8.), den schon Lukian rügt de soloec. c. 9., auch 3 Makk. 5, 34.,

Euseb. hist. eccl. X. 4., vgl. du Cange lexic. graecit. med. aev. Es wird damit ausgedrückt, daß keiner seine Gabe ohne Rücksicht auf die Andern betrachten dürfe, wie es z. B. in Korinth geschah (1 Kor. 14, 17.), keiner hat sie bloß für sich.

V. 6. Das δὲ dient zur nähern Exposition (Abäl.: dixi, singuli alter alterius membra, sed merito, quia habentes etc.): wir sind Glieder, insofern den specifischen Bestimmungen der leiblichen Glieder in den Gemeindegliedern die verschiedenen χαρίσματα entsprechen, d. i. die verschiedenen φανερώσεις τῆς χάριτος 1 Kor. 12, 7., vgl. Staudenmaier über den Pragmatismus der Geistesgaben 1835. und Neander Pflanzung I. S. 160 ff. g. A. Diese χαρίσματα διάφορα werden specialisirt, und die ersten beiden Akkusative hängen noch grammatisch von ἔχοντες ab, allmählich verliert der Ap. die Konstruktion aus dem Auge, fährt mit dem konkreten ὁ διδάσκων fort, welches er noch durch εἴτε verbindet, läßt bei ὁ μεταδιδοὺς auch dieses aus, und führt V. 9. das Abstraktum ἡ ἀγάπη ein. Die früheren Ausleger zerlegen nun (nicht alle, wie Rück. meint) die Sätze mit εἴτε in Vorder- und Nachsatz, und Phot. bemerkt, man habe ein μενέτω ἐν ᾧ ἔλαβεν ἕκαςος χαρίσματι hinzuzudenken, oder ἀρκείσθω oder ςοιχείτω ἤ τι τοιοῦτον, Andere suppliren ἔχωμεν; dagegen erklären sich (Er.) Cast., Hombergk, neuerlich Reiche, Mey., Rück., de W., und sehen die Sätze κ. τ. ἀναλ. τ. πίς., ἐν τ. διακ. u. s. w. als «beschränkende, das Maaß und die Sphäre angebende» Zusätze an, jene Ergänzungen nennen sie willkürlich, gewaltsam u. s. w. Dieß Letztere hätte man nicht thun sollen, der vielfache Gebrauch der Brachylogie im Griech. und namentlich auch bei P. (vgl. zu 9, 10.) läßt gar nicht daran zweifeln, daß eine solche Ellipse sehr wohl angenommen werden kann *). Doch ziehen wir eine andere Er-

*) Vgl. z. B. die Stelle Epiktet Dissert. l. III. c. 23. §. 5., wo sich neben einander die Ellipse im Finalsatze findet und zugleich die Nothwendigkeit der Ergänzung eines Verbi im Nachsatze, welches im Vorhergehenden grammatisch noch weniger angedeutet ist, als hier. Er spricht von dem Lesen und Philosophiren aus Ostentation, und sagt, es müsse alles, was wir thun, seinen Zweck, seine ἀναφορά haben, und

gänzung vor, bei welcher die Sätze nicht in Vorder- und Nachsatz zerfallen: bei *κατὰ ἀναλ. τ. π.* ein *ὥςε εἶναι αὐτήν*, nachher bei *διακονίαν* ein *ὥςε εἶναι αὐτόν*, so aber, daß in diesem Satze nach Absicht des Ap. eine Paränese liegt. Nach der entgegengesetzten Ansicht würden die Sätze nur beschreibend seyn und die verschiedenen Gaben detailliren. Aber die Bedenken, welche bei dieser Fassung, wie sie von Reiche, Mey., de W. vorgetragen, entstehen, hat auch Rück. empfunden. Es soll eine bloße Aufzählung der Charismen und — wie de W. hinzusetzt — Tugenden statt finden, und jedesmal entweder die Sphäre oder die vorzüglichste Aeußerung der Tugend namhaft gemacht werden; nun fällt aber zunächst der Ausdruck auf «in der Sphäre der Diakonie» u. s. w. Unwillkürlich vermuthet man schon hier in dem Zusatz etwas Paränetisches, dieß tritt noch deutlicher in V. 8. hervor, und in V. 9—13. wird man sich um so weniger der Meinung von Mey., de W., Rück. anschließen können, daß sie bloß beschreiben, was ist, da nachher V. 14. auch der Form nach die Ermahnung eintritt. Und was ist die Absicht dieser Paränese? Nach der gangbaren Ansicht, daß Jeder innerhalb des ihm angewiesenen *χάρισμα* sich halte, welches das *σωφρονεῖν* ist, dagegen Cal., daß man die Gaben *πρὸς τὸ συμφέρον* anwende. Darauf führt allerdings die Idee der Gliedschaft, worin liegt, daß der Eine nur für den Andern da ist, allein jene Beziehung liegt in den paränetischen Worten nicht ausgedrückt, ist indeß allerdings der Sache nach vorhanden, denn unterläßt z. B. das Auge das gerade ihm angewiesene Geschäft zu vollziehen, so leiden darunter die andern Glieder, da es eben für die Hand, für den Fuß zum Auge bestimmt ist.

Wir haben nun die Frage zu beantworten, ob der Ap. verschiedene, den verschiedenen *χαρίσματα* entsprechende Aemter aufführe. Von allen hier aufgeführten Kategorien kann

---

fährt fort: *Λοιπὸν, ἡ μὲν τίς ἐςι κοινὴ ἀναφορά, ἡ δ' ἰδία. Πρῶτον, ἵν' ὡς ἄνθρωπος. Ἐν τούτῳ τί περιέχεται;... Ἡ δ' ἰδία πρός τὸ ἐπιτήδευμα ἑκάςου κ. τ. προαίρεσιν· ὁ κιθαρῳδὸς ὡς κιθαρῳδός· ὁ τέκτων ὡς τέκτων· ὁ φιλόσοφος ὡς φιλόσοφος· ὁ ῥήτωρ ὡς ῥήτωρ.* Auch vgl. 1 Petr. 4, 10.: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τ. θεοῦ κ. τ. λ.*

dieß auf keinen Fall gelten. Die älteste Kirche kannte nur zwei Aemter, das der Episkopen oder Presbytern und das der Diakonen, ja nach der neuerlich von Baur (über die Aechtheit der Pastoralbriefe) geltend gemachten Ansicht hätten wir uns selbst diese damals noch nicht als fixirt zu denken, denn die Pastoralbriefe und der Brief an die Philipper werden von diesem Gelehrten auch mit aus dem Grunde für unächt gehalten, weil die Episkopen und Diakonen darin als feststehende Aemter erwähnt werden, während sich in unserer St. noch keine Spur fixirter Aemter finde (S. 80. d. a. Schrift). Allein es verdient die Ansicht von Beza, Cal., Wolf, Koppe wohl in Erwägung gezogen zu werden, ob nicht auch hier die Presbyter und Diakonen als bestimmte Aemter auftreten, und die anderen Kategorien unter diese zwei fixirten Aemter zu subsumiren seien. Man könnte auf folgende Weise argumentiren. Der ursprünglichen Partition von Episkopen und Diakonen lag die Unterscheidung des theoretischen und des praktischen Charisma zu Grunde, wie aus Apg. 6, 2. geschlossen werden kann. Nun darf unter das Amt des *προφήτης* die *διδασκαλία* und die *παράκλησις* mit begriffen werden, denn war auch die *διδασκαλία* von der *προφητεία* specifisch verschieden, so fand sich doch auch beides in denselben Personen vereinigt (Neander's Pflanzung I. 47.); die drei folgenden Kategorien aber sind praktische unter der *διακονία* begriffene Verrichtungen; Beza macht auch noch geltend, daß bei *εἴτε ὁ διδάσκων* eine veränderte Ausdrucksweise statt findet. Freilich steht der *προϊστάμενος* im Wege, der nach 1 Thess. 5, 12. 1 Tim. 5, 17. Just. M. Apol. I. 67. als Episkopos zu denken ist, allein wie das Wort hier zwischen *ὁ μεταδιδούς* und *ὁ ἐλεῶν* steht, könnte es vielleicht das Vorsteheramt bei speciellen Zwecken bezeichnen (Heum., Rück., nach Mey. «Fremdenpatron»). Dennoch tragen wir Bedenken, dieser Ansicht von der St. beizutreten, vorzüglich aus dem Grunde, weil doch der *ἐπίσκοπος*, *ποιμήν*, *πρεσβύτερος*, wenngleich 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 9. die *διδασκαλία* von ihm fordert, zunächst als kirchliche Obrigkeit zu fassen ist, und zunächst durch das praktische *χάρισμα κυβερνήσεως* zur Amtsführung befähigt war (1 Tim. 5, 17.), wie andererseits die Diakonen auch geprebigt haben

(Philippus Apg. 8.); dazu kommt, daß der Ausdruck προεςῶτες und die entsprechenden πρόεδροι, ἔφοροι, ἡγούμενοι im kirchlichen Alterthum so stehend für die ἐπίσκοποι gebraucht wurden, daß die erwähnte andere Deutung sehr bedenklich ist (s. die Stellen bei Bingham, antiquit. sacrae I. S. 73 f.). So muß man denn allerdings zugestehen, daß die hier aufgezählten Charismen ebenso wenig nach einer bestimmten Klassificirung aufgezählt sind, als 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11.; daß jedoch die Gemeindeämter noch nicht bestanden, folgt daraus so wenig, daß man vielmehr unbedenklich bei dem εἴτε διακονίαν und ὁ προϊςάμενος an die unter diesem Namen bestehenden Aemter denken darf, welches auch Rothe's Ansicht ist, Anfänge der chr. K. I. S. 167., vgl. auch die Bemerkungen, welche er Baur entgegensetzt S. 189 f.

Die Forschungen der neueren Zeit sind in Betreff der neutestamentl. προφητεία darin übereingekommen, daß sie von der alttestamentl. nicht verschieden sei (Neander Pflanzung I. 47. 170.). Nach 1 Kor. 14. muß man sie, wie mir scheint, als das Mittlere zwischen dem γλώσσαις λαλεῖν und dem διδάσκειν auffassen: die fromme Erregung kann in zwiefacher Richtung statt finden, der Geist geht entweder auf sich selbst zurück, oder er theilt sich mit, das Erstere findet ausschließlich bei dem γλώσσαις λαλεῖν statt, οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ 1 Kor. 14, 2.; der προφήτης und διδάσκαλος ist vom Triebe der Mittheilung ergriffen, jener in gehobenerer Stimmung, in welcher er auch das Innere des Menschen aufdeckt 1 Kor. 14, 24., dieser mit ruhiger Verstandesthätigkeit. Seit der Reformation wurde aber der neutestamentl. Begriff des προφήτης enger begrenzt und auf denjenigen beschränkt, der die alttestamentl. Propheten in ihrem Geist auslegt, so einige reformirte Ausleger, Zwingli, Calv., und fast alle lutherischen (dagegen Bucer) bis auf Heum. herab, doch ist seit Baumgarten die vorherentwickelte Bed. zur Anerkennung gekommen. Die Stellen, welche jene ältere Ansicht für sich anführte, 1 Kor. 13, 1. 14, 29. 1 Theff. 5, 20. 21. Apg. 2, 16. (Wolf beruft sich nur auf 1 Kor. 14, 6. 13, 2. 8. 14.), und denen auch noch Augusti Denkww. Bd. 11. S. 97. Beweiskraft zugesteht, können nicht beweisen, was sie sollen (Böhmer

Christl.-kirchl. Alterthumswiss. I. 93.) *). Die Fassung des προφήτης hing mit der des Ausdrucks κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίςεως zusammen, welcher in der Dogmatik so wichtig geworden ist.

Κατὰ τὴν ἀναλογίαν «nach Proportion» (Wetst.), Just. M. Apol. II. 50.: «jeder wird bestraft πρὸς ἀναλογίαν ὧν ἔλαβε δυνάμεων παρὰ Θεοῦ», der Ausdruck drückt also nur mit etwas größerer Schärfe das aus, was V. 3. μέτρον τῆς πίςεως hieß **), und der Art. τὴν ἀναλ. weist auch wohl darauf zurück. Πίςις kann nun die fides qua creditur und die fides quae creditur seyn. Nach V. 3. ist von Orig., Chrys., Phot., Pel. und den meisten reformirten Auslegern auch hier die subjektive πίςις verstanden worden. Die mensura fidei ist also, wie Grot. sagt, die mensura revelationis, schon Jer. 23, 28. warnt davor, daß der Prophet etwas Anderes ausspreche, als Gott ihm gegeben, und 1 Theſſ. 5, 21., wie auch 1 Kor. 14, 31. 32. deutet darauf hin, daß die gehobene Stimmung des Propheten sich zuweilen mit den Impulsen fleischlicher Erregung mischte und über das Ziel hinausging. Ebenfalls von der subjektiven fides, aber von der der Zuhörer, wird der Ausdruck verstanden von Ambr., Thom. Aqu.: prophetia est utendum secundum rationem fidei i. e. non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur, zu welcher Auffassung der vorher ausgesprochene Gedanke leitete, daß Einer sich als das Glied des Andern betrachten und also zu seinem Besten die Gabe benutzen solle. Ganz eigenthümlich nimmt Abäl. die fides von der discretio apostolorum, d. i. ihre eigene Ueberzeugung von dem, was den Hörern heilsam sei. Die Erklärung, nach welcher ἀναλογία πίςεως eine objektive regula fidei bezeichnet, findet sich aber schon neben der so eben erwähnten bei Herv. und andern kathol. Interpreten, Este, Corn. a Lap., Calm., dann bei Mel. in der Auslegung von 1529, Calv., Cal., Balduin,

*) Am passendsten hat sich noch für diese Bed. Dresde in s. prol. de notione proph. auf Eph. 3, 5. berufen.

**) Die beiden Syr., Pesch. und Philox. haben beide Worte durch ܡܫܘܚܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ übersetzt.

Corr. u. v. A. bis auf Beng. und Baumgarten herab. Der Hauptgrund gegen diese Fassung liegt, wie Bucer, Pisc. bemerken, in der Analogie von μέτρον τῆς πίςεως V. 3.

V. 7. 8. Die διακονία das χάρισμα untergeordneter Dienstleistung, wogegen die Thätigkeit des προϊςάμενος das χάρισμα κυβερνήσεως erfordert. Da die erste Kirche für diese zwei Charismata bestimmte Amtssphären geordnet hatte, so meinen wir, daß hier an Aemter zu denken ist (schon Orig.). Gegen Mey., welcher aus προςάτις K. 16, 2. erweisen will, daß in der christlichen Gemeinde besondere Fremdenpatrone angestellt gewesen und hier gemeint seien, ist zu erinnern, daß in dem Ausdruck προςάτις kein besonderer Amtscharakter liegt, und daß auch sonst nirgends Spuren eines solchen Amtes vorhanden. Neben den Charismen, die sich schon damals zu Aemtern gestaltet hatten, treten auch solche auf, aus denen überhaupt nicht oder erst später bestimmte Aemter hervorgingen. Ὁ μεταδιδούς bezeichnet die Armenpflege und kann ganz wohl noch neben der διακονία erwähnt werden, da sich die Dienstleistung der διάκονοι außerhalb Jerusalem wohl nicht ausschließlich auf die Armen beschränkte. Nach der Meinung mehrerer Archäologen wären die Diakonen auch vom Lehramte nicht ausgeschlossen (Augusti, Böhmer), andererseits ist das διακονεῖν τραπέζαις Apg. 6, 2. der jerusalemischen Diakonen eingeschränkter, als das des Almosengebens, woran wir bei dem μεταδιδόναι zu denken haben. Daß ἁπλότης «die Freigebigkeit», ἁπλῶς Jak. 1, 5. «reichlich» heiße (Chrys. hier, Bulg., Pesch. in Jak. 1, 5.), ist von Wahl, Bretschn. und den neueren Auslegern nicht zugegeben worden, läßt sich aber mit Grund behaupten, vielleicht schon aus der Phrase ἁπλοῦν τὰς χεῖρας «die Hand entfalten, weit aufthun», wie sie in der von Heisen angeführten St. bei Stobäus Ecl. phys. l. 1. S. 123. gebraucht ist, rechtfertigen, sicherer noch aus der Bed. liberalis, die dem Worte zukommt (s. Kypke); auch hat de W. 2 Kor. 8, 2. 9, 11. 13. die Bed. «Gutthätigkeit» zugestanden, Mey. dringt dort auf «Gutheit», was doch immer, wie unser «mild», der Lateiner bonus = «wohlthätig.» Da nun hier wie 2 Kor. a. a. O. von Almosen die Rede ist, so ist gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, indeß

kann das Wort auch hier und Jak. 1, 5. nach dem Gebrauch Eph. 6, 5. Test. XII. patr. S. 624. ἐν ἁπλότητι τ. ὀφθαλμῶν die Freiheit von Nebenrücksichten ausdrücken, einen Sinn, der bloß die Noth vor Augen hat, nicht Ehre bei den Menschen (Orig.). Ὁ ἐλεῶν muß sich, da es nicht wiederum auf die Pflege Armer gehen kann, auf Nothleidende anderer Art, also etwa auf die Theilnahme an den Kranken und Gefangenen beziehen, für die Krankenpflege entstand dann später das besondere Amt der Parabolanen. Die ἱλαρότης ist das, was bei diesem Geschäft besonders schwer zu erhalten und doch besonderes Bedürfniß, sie geht aus der Liebe hervor, durch welche das Werk der Pflicht zum Werke des eigenen Wunsches wird, vgl. Philem. 14.

V. 9. 10. Die zuletzt erwähnte Kategorie hatte besonders an die im Allgemeinen nothwendige Grundlage der Liebe erinnert. Diese soll ἀνυπόκριτος seyn, d. i. die That der Gesinnung entsprechend (2 Kor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22.). Die Ermahnung ἀποστυγοῦντες κ. τ. λ. erscheint so allgemein, daß man ihr speciellere Beziehungen auf friedliche und liebevolle Gesinnung oder dgl. geben möchte, doch dürfte die Bemerkung von Beng. ausreichen: explanatur τὸ ἀνυπόκριτος, er setzt dann ferner hinzu: odio mali qui vacat, non amat vere bonum. Φιλόστοργοι vorzüglich von der Verwandtenliebe. Προηγούμενοι von der It., Bulg. invicem praevenientes, sowie auch Pesch., Chrys., Theoph., Er., Luth., dagegen Orig., Theod., Grot., Heum. ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας Phil. 2, 3. se ipso potiores ducere alios, und die Neuesten, Reiche, Bretschn., Rück., de W. «mit Beispiel vorangehen», vgl. 2 Makk. 4, 40. Mit Unrecht wird von diesen Auslegern behauptet, daß die Bed. προφθάνειν, προλαμβάνειν sprachwidrig sei, es müßte doch schon auffallen, daß so verschiedene Zeugen, wie Chrys., Pesch., Bulg., sich darin vereinigen. Ἡγεῖσθαι hat schon bei Homer mit dem Dat. νήεσσι, Τρώεσσι den Begriff des Vorangehens, mit dem Gen. des Anführens, so kommt auch προηγεῖσθαι in der Bed. «vorangehen» vor, Xenoph. de republ. Laced. XIII. 2. Exp. Cyri VI. 5, 10. Esra 5, 8.; die Konstr. der comp. von πρό mit dem Akk. ist ungewöhnlich, aber bei

Aelian, de nat. anim. VII. 26. kommt *προθεῖν τινά* vor, «voranlaufen.» Mithin ist die Erkl. «Jemandem zuvorkommen» nicht minder berechtigt, als die «als Vorbild vorangehen»; daß *προηγεῖσθαι* im Sinne von «vorziehen» gebraucht wurde, dafür fehlt es an den Belegen, aber *πρόσθεν ἡγεῖσθαι* kommt so vor bei Stobäus eccl. phys. ed. Heeren I. S. 126.

V. 11. Mit den Eigenschaften der Liebe soll der Eifer Hand in Hand gehen. *Ζέω* erinnert an das vom heil. Geiste gebrauchte Bild Luc. 12, 49., vgl. auch Apg. 18, 25. Im Urtheil über die lect. rec. *τῷ κυρίῳ* schwanken auch noch die Neueren. *Καιρῷ* findet sich in cod. D* F G, Greg. v. Nyssa, Cypr., Ambros. (der aber bemerkt, daß die griech. codd. *κυρίῳ* haben), *κυρίῳ* in cod. A B, in allen übrigen griech. codd., auch denen von Matthäi, in It., Vulg., Pesch., Philox., Aeth., Ar. Pol. et Erp., Kopt., in den griechischen Vätern. Hier. ep. 25. ad Marc. schilt seine Tadler, die ihn wegen der Uebers. domino servientes der Verfälschung beschuldigten, da er doch dem Zeugnisse aller griech. codd. gefolgt sei. Die äußere Autorität entscheidet also für *κυρίῳ*, ihr folgen Beza, Beng., Wetst., Matth., Rinck, Lachm., Reiche, Rück. auch in der 2. A., dagegen vertheidigen *καιρῷ* Er., Steph., Griesb., Mey., Olsh. Da die äußere Autorität nur dann verlassen werden darf, wenn ihr allzu gewichtige Gründe entgegenstehen, so fragt sich, weßhalb erweckt sie hier Verdacht? Man findet die Allgemeinheit dieser Ermahnung mitten unter speciellen auffallend; so schon Ambros., welcher eben deßhalb der Lesart der Vulg. den Vorzug giebt. Soll jedoch das Passende den Entscheidungsgrund abgeben, so erscheint passender *τ. κυρίῳ*. *Καιρῷ δουλεύειν, λατρεύειν, ὑπείκειν, ἀκολουθεῖν* (s. Wetst., Alberti Obss., Raphel annot. Polyb.) bezeichnet, im guten Sinne genommen, die weise Berücksichtigung der Zeitumstände; diese zu verlangen, war gewiß dem Charakter eines P. nicht entgegen, wenngleich Eph. 5, 16. hier nicht angeführt werden darf, da es einen andern Sinn hat*).

*) Luth. hat seit der Ausgabe von 1530 auch dort das „Schickt euch in die Zeit" adoptirt, durch die Stelle im Brief an die Römer verleitet.

Unwahrscheinlich ist jedoch, daß er hier die aufmunternde Ermahnung wieder beschränken sollte, und hätte er es thun wollen, so würde wenigstens ein solcher limitirender Satz in abhängiger Form und nicht koordinirt beigefügt seyn. Dagegen darf die Ermahnung, dem Herrn zu dienen, in diesem Zusammenhange nicht auffallen, wenn man nur die Absicht annimmt, das Moment hervorzuheben, daß das Ziel alles Eifers die Sache des Herrn seyn soll. Was zweitens zu Gunsten von τῷ καιρῷ angeführt wird, daß, wenn es abbrevirt geschrieben war, die Abschreiber eher auf κυρίῳ als auf καιρῷ schließen konnten, muß zugestanden werden, auch darf man wohl nicht, wie Rück. thut, zuviel Gewicht darauf legen, daß Ambros. an der Lesart τῷ κυρίῳ Anstoß nimmt, und daraus schließen, daß τῷ κυρίῳ verdrängt worden sei, denn andererseits nimmt Rufin bei Orig. an τ. καιρῷ Anstoß, und Wetst. führt aus Athanas. ad Dracont. an: οὐ πρέπει τῷ καιρῷ δουλεύειν ἀλλὰ τῷ κυρίῳ. Indessen konnte es ja doch geschehen, daß den Abschreibern die bekannte Lebensregel des tempori servire gerade an dieser Stelle den Vorzug zu verdienen schien. Wir geben daher dem τ. κυρίῳ den Vorzug.

V. 12. 13. Der Dat. τῇ ἐλπίδι wie τῇ πίςει K. 4, 19. oder als Bezeichnung des Motivs. Der Dat. τῇ θλίψει, um der Konformität willen gesetzt, kann auch bedeuten «bei der Drangsal», vgl. Bernh. Syntax S. 77. 78. und ὁδοιπορίαις 2 Kor. 11, 26., wo man ebenfalls ein ἐν erwartet. Die φιλοξενία in der ersten Gemeinde, eine durch die Umstände herbeigeführte, viel empfohlene Tugend, 1 Petr. 4, 9. Hebr. 13, 2.

V. 14. 15. Passender würde V. 14. nach V. 16. folgen, die Ermahnung erinnert an Matth. 5, 44.; die Bergpredigt muß besonders bekannt gewesen seyn, da unter den wenigen Beziehungen der neutestamentl. Briefe auf Worte Christi gerade mehrere auf die Bergpredigt vorkommen 1 Kor. 7, 10. Jak. 4, 9. 5, 12. 1 Petr. 3, 9. 14. 4, 14. — Der Infin. für den Imper. auch Phil. 3, 16., vgl. Win. §. 45. S. 305. Die Liebe besteht in dem Sichwiederfinden in dem Anderen, daher auch in dem Eingehen auf seine Zustände, freudige und betrübte. Es liegt eine große Zartheit in dieser Ermahnung.

V. 16. Aus dieser Versetzung in die Anderen durch die Liebe geht auch die Eintracht hervor. Eine Folge davon ist, daß man sich nicht über Andere zu erheben trachtet. Die Worte *μὴ τὰ ὑψηλὰ κ. τ. λ.* sind vielfach erklärt. Zu den beiden neutestamentl. Stellen, durch welche man *συναπάγεσθαι* erläutert, Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17., füge ich noch eine St. aus Zosimus historr. ed. Reitem. l. 5. c. 6. *καὶ αὐτὴ δὲ ἡ Σπάρτη συναπήγετο τῇ κοινῇ τῆς Ἑλλάδος ἁλώσει,* vgl. l. 13. c. 6. *εἰς ἔσχατον κινδύνου τὴν Ἀσίαν ἅπασαν ἀπαγαγεῖν.* Der Sinn ist hier: Sparta wurde in die allgemeine Unterjochung mit hineingerissen, denn, wie Heyne zu der St. bemerkt, es liegt das Moment des Gewaltsamen in *ἀπάγεσθαι.* Sieht man nun *τοῖς ταπεινοῖς* als Neutr. an (Calv., Beza, Beng.), so ist der Sinn: Laßt euch in die Theilnahme niedriger Zustände mit hineinziehen, nimmt man es als Mask. (Pesch., Chrys., Theod., Rück.), so kommt derselbe Sinn heraus: Laßt mit den Niedrigen euch in die Gemeinschaft der Niedrigkeit mit hineinziehen. Daß wegen des Gegensatzes zu *τὰ ὑψηλα* auch *τοῖς ταπεινοῖς* das Neutr. seyn müsse, ist kein zwingender Grund. Die meisten Ausleger denken an die Niedrigkeit äußerer Verhältnisse; es könnte zwar das folgende *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* (vgl. 11, 25.) zu der Annahme führen, daß die *ταπεινοί* vielmehr weniger begabte Christen seien, auf die man eingehen, in deren Zustand sich die Begabteren versenken sollen (Camero: *οἱ ἀσθενοῦντες ἐν τῇ πίςει*), doch erklären sich diese Worte auch, ohne sie in ganz enge Beziehung zu dem Vorhergehenden zu setzen: «wenn eure Brüder von Trübsal getroffen werden, so isolirt euch nicht durch Trachten nach hoher Stellung, sondern lasset es mit über euch ergehen.»

V. 17. 18. Bis hieher war von dem brüderlichen Verhältniß unter einander die Rede, nun wendet sich der Blick auf die *οἱ ἔξω.* Das erfahrene Böse soll nicht vergolten werden 1 Petr. 2, 23. 3, 9. 1 Thess. 5, 15. Auch der böse Schein soll vermieden werden 1 Tim. 5, 21. Beng.: gemma non solum debet esse gemma, sed etiam bene sedere in annulo, ut splendor occurrat in oculos. Daß die ersten Christen sich dessen befleißigten, zeigt der aus dem Leben

gegriffene Ausruf der Heiden bei Tert. Apolog. c. 3.: bonus vir C. Sejus tantum quod Christianus! — *Προνοούμενοι* nach Sprüchw. 3, 4. und auch 2 Kor. 8, 21. — Soviel möglich sollen die Christen Frieden halten, vgl. Phil. 4, 5. Die objektive Beschränkung *εἰ δυνατόν* wird durch das *τὸ ἐξ ὑμῶν* näher bestimmt, insofern nämlich die Feindschaft nicht von der andern Seite herbeigeführt wird. Die Beschränkung deutet zugleich auch darauf hin, daß sich der Gegensatz wohl nicht werde vermeiden lassen.

V. 19. 20. Gemäß den Vorschriften der Bergpredigt Matth. 5, 39. 40. (vgl. 1 Petr. 2, 23. 4, 19.) wird die Selbstrache verboten, und darauf verwiesen, daß die göttliche Strafe nicht ausbleiben werde. Je schwerer diese Pflicht, desto freundlicher redet der Ap. durch das *ἀγαπητοί* den Lesern zu. *Τόπον διδόναι, χώραν διδόναι, τόπον ἔχειν,* נָתַן מָקוֹם Richt. 20, 36., locum dare im Lat., heißt «freien Raum» geben, welcher Ausdruck verschiedenen Sinn erhält, je nachdem der Zorn des Widersachers, der eigene Zorn oder der Zorn Gottes gemeint ist. Wäre der Zorn des Widersachers gemeint (Pel., Ambros., Basil., Herv., Ammon), so könnte es den Sinn haben: «aus dem Wege gehen», doch ist dieser Gebrauch philologisch nicht hinlänglich begründet*). Wäre es der eigene Zorn (L. Bos, Seml., Koppe, Reiche), so könnte die Phrase bedeuten: «dem Zorn im Innern Raum lassen», d. i. ihn aufschieben, *καταπέσσειν τὴν ὀργήν* (Ar. Uebers.); allein auch dieser Gebrauch ist nicht philologisch begründet, im Gegentheil heißt *τῇ ὀργῇ τόπον διδόναι*: «außerhalb dem Zorn Raum geben, d. i. ihm Ausbruch gestatten» (s. Plut. bei Wetst.). So muß denn also der Zorn Gottes vom Ap. gemeint seyn, und hierauf führt auch entschieden das Citat, vgl. *παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως* 1 Petr. 2, 23. Die Uebers. der St. 5 Mos. 32, 35. weicht mit Annäherung an den hebr. Text von den LXX. ab, und

*) In der Stelle bei Evagrius hist. eccl. II. 8. hat zwar *τόπον δοῦναι τῇ ὀργῇ* diesen Sinn, aber mit Rücksicht auf die von dem christlichen Schriftsteller gerade so verstandene vorliegende Stelle unseres Briefes.

merkwürdigerweise findet sich Hebr. 10, 30. der Spruch gerade ebenso angeführt — ein Umstand, der nicht bloß für eine zufällige Uebereinkunft erklärt werden kann.

V. 20. 21. Das *οὖν* zeigt, welches Verhaltens sich also der Christ zu befleißigen habe; die Worte sind vom Ap. aus den LXX. von Sprüchw. 25, 21. 22. adoptirt, um seinen eigenen Gedanken auszudrücken. Kohlen sind Bild der Strafe und des Schmerzes nach Ps. 18, 9., Pirke Aboth c. 2. §. 10., im Arabischen Consessus Hariri cons. 5. S. 175. ed. Schult.; Kohlen auf dem Haupt (4 Esr. 16, 54.) als einem besonders empfindlichen Theile, und welcher Art ist nun dieser Schmerz? Hat der Ap. die St. in dem Sinne genommen, in welchem sie im A. T. selbst vorkommt, und welchen hat sie daselbst? Nach Grot. und Hengstenberg (die Authentie des Pentat. II. S. 460.) ist vom Schmerze der göttlichen Vergeltung die Rede, und so auch hier. Hengstenb. übersetzt die letzten Worte von V. 22., von denen die Entscheidung abhängt, וַיהוָה יְשַׁלֶּם־לָךְ, geradezu «und der Herr wird ihm vergelten.» Ist dieß ein Versehen, oder soll des Frommen Vergeltung eben darin bestehen, daß dem Feinde mit Strafe vergolten wird? Hengstenb. giebt nichts weiter zur Begründung seiner Ansicht; wohl aber scheint Sprüchw. 24, 18. dafür zu sprechen, wo als Grund, warum sich keiner über den Fall des Feindes freuen soll, angegeben wird: «damit der Herr nicht den Zorn von ihm abwende.» Von dem Schmerz der verschärften Strafe des Feindes erklärten auch die vorliegende Stelle Chrys., Theod., Phot., Beza, Este, Grot., Koppe. Der erste, welcher im Gegentheil an den durch Wohlthaten geweckten Schmerz der Buße und Beschämung denkt, — videamus ne forte dignius aliquid mandati hujus contineat intellectus — ist Orig., dann Hieron. dial. contr. Pelag. l. 1. c. 30. und ep. ad Hedib., der aber auch bemerkt, daß plerique anderer Meinung seien, Aug. de doctr. christ. c. 16. und de catechiz. rudd. c. 4. nulla est major invitatio ad amorem quam praevenire amando. Et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere, Cäsarius, Beda, Er. und dann fast alle Neueren. Diese Fassung ist christlicher und namentlich scheint sie durch V. 21. un-

terstützt zu werden. Das Gute wird vom Bösen überwunden, wenn der Gute sich zum Affekte des Bösen hinreißen läßt, das Böse durch das Gute, wenn der Böse die liebende Gesinnung annimmt. Seneca de benefic. 7, 31.: vincit malos bonitas pertinax. Wäre nun die Meinung jener Erklärer, daß der Ap. rachsüchtigen Affekt erwecken wollte, so wäre dieß ja freilich nicht bloß dem Gedanken in V. 21. entgegen, sondern auch mit V. 14. 17. 19. in Widerspruch, aber man verkennt in neuerer Zeit die Berechtigung des Begriffs der Vergeltung, vgl. zu K. 3. S. 182.*). Nach der richtigen Ansicht von der Vergeltung würde sich die Erkl. von Chrys. und den anderen Erwähnten folgenderweise gestalten: Subjektiv soll der Christ sich nur der Gesinnungen und Werke der Liebe gegen den Feind befleißigen, verhärtet sich der Feind, so wird nach demselben Gesetze, von welchem Röm. 2, 5. die Rede war, die Strafe desselben desto ernster, doch soll kein Affekt der Leidenschaft im Beleidigten erwachen, sondern das Streben vielmehr auf Erweichung des Feindes durch die Liebe gerichtet seyn. Hengst. — der übrigens meint, der Edelmuth V. 21. werde auch nur darum empfohlen, weil Gott dann desto sicherer die Rache übernehmen werde — bemerkt, daß dieser Sinn durch den Zusammenhang von V. 19. und 20. mit Nothwendigkeit gefordert werde. Auch ich würde dieser Auffassung mich zuneigen, wenn mir zunächst feststünde, daß sie in der alttestamentl. Stelle die richtige ist. Dieß muß ich jedoch bezweifeln. Das יְשַׁלֶּם־לָךְ heißt doch nur: Gott wird dir, wenn es der Feind nicht thut, das Gute wieder vergelten; daß diese Vergeltung eben durch die Bestrafung des Feindes gegeben werde, ist doch

---

*) Scharfsinnig ist der Begriff der Vergeltung — wiewohl bei unrichtiger Fassung der betreffenden Stellen — von Abäl. zu V. 17. 19. entwickelt. Er sagt: Nicht einmal das ego retribuam schließt meine Berechtigung zur Bestrafung des Gegners aus, denn geht diese nicht aus Leidenschaft, sondern aus rein objektiven Gründen hervor, so strafe nicht ich, sondern nur Gott durch mich. So hat auch schon Aug. Quaest. in Lev. c. 71. bemerkt, das Gebot „Du sollst nicht tödten" schließe nicht jedes Tödten aus: cum homo juste occiditur, lex eum occidit, non tu, und de civit. dei l. I. hat er es so ausgedrückt: non occides his exceptis quos deus occidi jubet. „Es ist recht bei Gott, sagt P. 2 Theff. 1, 6., denen, die euch drängen, Drangsal zu vergelten."

hineingetragen, vgl. das יְשַׁלֶּם־לוֹ 19, 17., auch 13, 21. So auch Aben Esra, Levi ben Gerson, Rosenm., Ewald u. v. A. Sprüchw. 24, 18. ist mit Ewald zu übersetzen «und ab von ihm rückwende seinen Zorn», so auch Clarius, Calov, Geier u. v. A., vgl. noch Sprüchw. 24, 29. Warum soll nun nicht der Zusammenhang von V. 19. und 20. in unserer St. so gedacht werden?: Das Strafen überlasse dem Herrn, dein Geschäft sei, dem Feinde Liebe zu erweisen und ihn so zu beschämen. Unleugbar schließt sich bei dieser Fassung V. 21. besser an, als bei den anderen erwähnten.

Kapitel XIII.

Inhalt und Theile.

1) Friedfertige Unterwerfung unter die Obrigkeit, V. 1—7. 2) Liebe gegen alle Menschen, V. 8—10. 3) Das Streben nach Gottes Wohlgefallen sei desto ernster, je näher der Tag des Herrn bevorsteht, V. 11—14.

---

1) V. 1—7. Friedfertige Unterwerfung unter die Obrigkeit.

V. 1. Wie in den Juden, so konnte auch in den Judenchristen die Neigung zum Aufruhr leicht erwachen, und war in Rom selbst zum Ausbruch gekommen (Neander Kirchengesch. I. S. 50. [33], Sueton Claudius c. 25.); geringer war zwar diese Versuchung für die Heidenchristen, aus denen der größte Theil der römischen Gemeinde bestand, doch konnte die Verfolgung, welche sie traf, ein falscher Gegensatz des Gottesreiches zu allem Weltlichen und die Ansteckung ihrer Genossen von jüdischem Ursprunge sie ebenfalls zur Auflehnung reizen (vgl. Calv. und Neander Pflanzung I. S. 348. g. A.). — Von vielen Auslegern wird der genaue Zusammenhang mit den letzten Worten des vorigen Kap. übersehen. Es ist der, daß der gelassene christliche Sinn auch die feindselige Obrigkeit zu beschwichtigen dienen soll, ein ähnlicher Uebergang 1 Petr. 2, 12. 13. Sehr merkwürdig überhaupt,

daß die Lehre des Petrus von Obrigkeit, Sklaverei, Ehe mit der des P. so übereinstimmt, welcher seine Lehre aus specieller Offenbarung ableitete. Auch Petrus verlangt den Gehorsam gegen die Obrigkeit *διὰ τὸν κύριον*, und verlangt *διὰ τὴν συνείδησιν θεοῦ* auch Gehorsam unter die schlechten Herren 1 Petr. 2, 13. 18. Den bei irdischem Nothstande unbekümmerten, auf das Ewige gerichteten Sinn ächter Christen jener Zeit spricht Tert. aus Apol. c. 1.: **nihil de causa sua (religio christ.) deprecatur, quia nec de conditione miratur, scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, caeterum sedes, spem, gratiam, dignitatem cóelis habere.** — Ueber *ψυχή* s. zu 2, 9. *Ὑπερεχούσαις* hebt das Charakteristische in den *ἐξουσίαι* noch mehr hervor, Petrus unterscheidet noch bestimmter den *βασιλεύς* und *οἱ δι' αὐτοῦ πεμπόμενοι*. *Ἀπὸ θεοῦ* bezeichnet im weiteren Sinne das Kausalitätsverhältniß, welches nachher mit noch bestimmteren Worten durch *ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοι* ausgedrückt wird. *Δέ* steht nur anknüpfend, wie z. B. 2 Kor. 6, 14.; *οὖσαι* die faktisch bestehenden, vgl. Joh. 19, 11. Diese Bestimmung leitet auf die Frage, ob nicht der Ap. den Begriff der Obrigkeit bloß vom Besitze der Macht abhängig mache. So könnte man aus den Worten die Lehre ableiten, welche z. B. Bretschneider in der Allg. Kirchenzeitung Jan. 1833. entwickelt, daß die Obrigkeit in keinem andern Sinne von Gott geordnet sei, als alles und jedes, das «vom Geschick, vom Weltlauf» herbeigeführt wird. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Macht kommt allerdings hier beim Ap. nicht in Betracht, daß ihm jedoch auch nicht der bloße Besitz derselben den Verpflichtungsgrund für den Gehorsam des Unterthanen abgebe *), zeigt V. 3. 6., wo die Idee der Obrigkeit als Verpflichtungsgrund hervorgehoben wird, und eben in dieser Idee — an Gottes Statt die Ge-

*) Die Uebers. „die Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat" giebt allerdings dieser Auffassung noch mehr Anhalt. So forderte der Erzbischof von Paris im Jahre 1833 mit Berufung auf diese St. die französische Geistlichkeit auf, dem Könige Louis Philipp an seinem Namenstage die Fürbitte nicht zu versagen; die Anhänger aber der Regierung verlangten nicht bloß die Anerkennung der Gewalt, sondern auch des Rechtes.

rechtigkeit zu verwalten — liegt das Unterscheidende der Macht des Räubers, die ebenfalls vom «Weltlauf» herbeigeführt, und des Regenten. Die Herrschaft des Usurpators ist mithin freilich nicht ausgeschlossen, sobald derselbe einerseits wirklich die Idee der Obrigkeit realisirt, die Heiligkeit des Gesetzes begründet und die Gerechtigkeit verwaltet, andererseits dazu gelangt ist, faktisch seine Herrschaft zu begründen, welches durch Abtretung der Rechte, durch Entfernung der Kronprätendenten, vornemlich aber in unsern christlichen Staaten durch das Band des Unterthaneneides geschieht. Ob nun der christliche Unterthan durch Leistung desselben an den Usurpator den usurpirten Besitz zu einem faktischen, mithin zu einem Rechte, machen dürfe, so lange rechtmäßige Prätendenten vorhanden, ist eine andere Frage, auf welche der Ap. hier keine Antwort ertheilt. Außer den eingehenden Untersuchungen über diesen Gegenstand bei den älteren Dogmatikern, wie bei Gerhard loc. XXV., sind hier namentlich mehrere gediegene Aufsätze der Ev. Kirchenz. zu vergleichen, namentlich 1831. Nr. 81 f. 1833. Nr. 33 f.

V. 2—4. *Ἑαυτοῖς* dat. incomm. *Κρίμα λαμβ.* «Strafurtheil» von Gott, aber, wie V. 3. zeigt, durch das Organ der Obrigkeit. Nicht thun darf der Unterthan das Unrecht (Apg. 4, 19. 5, 29.), denn das hieße der Sünde sich theilhaft machen, aber leiden (1 Petr. 2, 19.). Der Ap. kann im Allgemeinen mit Recht von der Obrigkeit aussagen, was er V. 3. spricht; der Staat hebt sich selbst auf, wenn er principmäßig die Ungerechtigkeit aufmuntern wollte; wie selbst noch unter Nero das Rechtsgefühl in der Brust des einzelnen Beamten lebte, zeigt Apg. 25, 16. Hinter *θέλεις — ἐξουσίαν* ist das Fragezeichen, welches Griesb., Knapp setzen, nicht erforderlich (Win. S. 536.). Auch nach 1 Petr. 2, 14. geht von der Obrigkeit nicht bloß Strafe, sondern auch Belobung aus, unter welcher die faktische Anerkennung durch Auszeichnung mit einzubegreifen ist. Daß nur in der alten Welt die Obrigkeit neben dem Strafamte des Bösen auch die Belohnung des Guten ausgeübt (Er., Steiger, Komm. zum 1 Br. Petr. S. 265.), ist genau genommen nicht richtig, man denke an Orden u. s. w. Hätte P. nach den Christenverfolgungen durch Nero in Rom geschrieben, so würde er sich zwar im Princip nicht

anders geäußert haben, hätte aber wohl auch darauf Rücksicht genommen; die erste Verfolgung in Rom fand erst a. 64 statt. — Das Schwert Symbol der Strafmacht, nämlich auf ihrer äußersten Spitze. *Μάχαιρα* bezeichnet zwar bei den Klassikern auch den Dolch, so daß man an den Dolch denken könnte, welchen die Imperatoren als Zeichen des jus vitae et necis trugen, Tacitus histor. l. III, c. 68. Aber es scheint auch der Degen (*τὸ ξίφος*) als Zeichen der imperatorischen Macht angesehen worden zu seyn. So sagt Dio Cassius, hist. Rom. l. 42. c. 27., daß Antonius mit dem Degen umgürtet ging, konnte man als Zeichen der Monarchie ansehen. Daß sich die späteren Kaiser, wie Theodosius, das Schwert vortragen ließen, sieht man aus Philostorgius l. XII. §. 1.; den deutschen Kaisern trugen die Pfalzgrafen das Schwert vor. Auch Themistius, Philostratus erwähnen das Schwert als das Symbol der königlichen Würde, s. Doughtaei Anall. sacr., excurs. 70. p. 104., Wolf zu der St. Ist auch das Schwert hier nur Symbol der Strafgewalt überhaupt, so versteht es sich doch, daß die Todesstrafe, die Spitze aller Strafe, von welcher das Symbol selbst entlehnt ist, nicht ausgeschlossen gedacht werden darf, Mtth. 26, 52. Offb. 13, 10.

V. 5. *Διό* auf alles Vorhergehende sich beziehend, darauf wird denn zuerst das niedere Motiv und dann das höhere, die göttliche Einsetzung, hervorgehoben, vgl. zu *διὰ τὴν συνείδησιν* 1 Petr. 2, 13. *διὰ τὸν κύριον*.

V. 6. 7. *Διὰ τοῦτο* bezieht sich wohl nicht auf den Gedanken in V. 5. (Mey.), sondern *διὰ τοῦτο* ist dem *διό* in V. 4. parallel und führt einen neuen Grund an. *Τελεῖτε* muß als Indikativ genommen werden, weil sich sonst *γάρ* nicht erklären würde; *τέλος* Zoll von Waaren, *φόρος* Steuer von Personen und Grundstücken. Die Abgaben erweisen faktisch, daß die Obrigkeit ein heilsames Amt verwalte — welches, giebt der Zusatz *λειτουργοί κ. τ. λ.* noch einmal an. *Εἰς αὐτὸ τοῦτο* kann sich nur auf das *λειτουργεῖν* beziehen, das Leben der obrigkeitlichen Personen hat speciell diesen Zweck; wollte man es auf das *φόρους τελεῖν*, auf die Steuerverwaltung beziehen (Koppe, Olsh., Mey.), so würde etwas hervorgehoben, worin sich doch nicht die Idee der Obrigkeit ausspricht; es kann auch verglichen werden, was 1 Tim. 2, 2. als Zweck des Un-

terthanengehorsams angegeben wird, daß sie ein stilles und ruhiges Leben führen. Tertull. Apolog. c. 42. in fin. sagt, was die Römer bei den Christen an Tempelabgaben verlören, gewönnen sie durch deren Gewissenhaftigkeit von den Zöllen. — Vielleicht hatte der Ap. schon bei V. 6. eine Ermahnung im Sinne. *Πᾶσι* geht wohl nur auf die verschiedenen Gattungen der Magistrate; zu *τῷ τὸν φόρον κ. τ. κ.* ergänze *αἰτοῦντι*, vgl. oben zu K. 12, 7.

2) V. 8—10. Liebe gegen alle Menschen.

V. 8—10. Die Ermahnung wendet sich auf das Allgemeine, und nicht ohne einen Anflug von Scherz ist das *εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾷν* zugesetzt, Aug. ep. 62. ad Coelest.: Redditur enim (caritas), cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erat tempus, quando impendenda iam non sit, nec cum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur. Dieselbe tiefe Einsicht in das Wesen des Gesetzes bei P., wie wir sie bei Christo finden, welcher das Gesetz der Gottes- und der Nächstenliebe für das höchste erklärt, Matth. 22, 37. Die Liebe versetzt sich in den Andern, findet ihr Selbst in einem Andern und thut daher für den Andern, was sie für sich thun würde; wenn Paulus, Johannes, Jakobus (Jak. 2, 8.) darin übereinstimmen, die Liebe zum Princips des Lebens zu machen, — ein Gedanke, der, wie gewöhnlich er auch uns ist, der jüdischen und heidnischen Welt fremd war — setzt dieses nicht voraus, daß Christus solche Aussprüche über die Liebe gethan, wie wir sie bei Johannes finden? — Befremdlich kann es erscheinen, daß der Ap. den Satz in V. 10., auf den er *πλήρωμα οὖν κ. τ. λ.* gründet: *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται*, negativ gefaßt hat, die Bemerkung von Beng.: pleraque autem officia in negativo consistunt, aut certe, ubi nemo laeditur, officia positiva sua sponte et cum voluptate peraguntur, beruhigt über dieß Bedenken noch nicht, vgl. meinen Komm. zur Bergpredigt zu Matth. 7, 12. Der Grund liegt in der negativen Fassung der alttestamentl. Gebote.

3) V. 11—14. Das Streben nach Gottes Wohlgefallen sei desto ernster, je näher der Tag des Herrn bevorsteht.

V. 11. 12. Wie Christus die Erinnerung an seine un-

vermuthete Wiederkunft zur Schärfung der Wachsamkeit gebraucht (Matth. 24, 42.), so P. den Gedanken an die Nähe derselben. Da er den kurzen Zeitraum von der Bekehrung bis zum gegenwärtigen Moment so sehr in Anschlag bringt, so darf man allerdings daraus schließen, daß er das Weltende nahe hoffte; daß er indeß mit Bestimmtheit erwartet habe, dann noch am Leben zu seyn, hat man mit Unrecht aus 1 Theß. 4, 17. 1 Kor. 15, 51. geschlossen. Die σωτηρία in die Zukunft verlegt, nämlich in ihrer absoluten Gestalt, 1 Theß. 5, 8., vgl. zu Röm. 8, 24. Ὕπνος der Zustand der gebundenen Lebensthätigkeit, der Plural ἡμᾶς ist wohl nur kommunikativ zu fassen. Das ganze Leben im αἰὼν οὗτος wird im Vergleich mit dem Zustande im regnum gloriae als Nacht gefaßt, zwar sind die Christen schon in's Lichtreich versetzt, Kol. 1, 12. 13., aber es gilt noch von ihnen: «sie wandeln auf Erden und leben im Himmel.» Sinnliche Finsterniß und Licht als Bild der geistigen. Ἀποθώμεθα leitet Reiche von ἀπωθέω ab!

V. 13. 14.*). Aehnliche Bilder von Tag und Nacht und dem entsprechenden Wandel 1 Theß. 5, 5. Eph. 5, 13. Hier ist der Vergleichungspunkt des Tages mit dem sittlich reinen Wandel der durch das Tageslicht gebotene Anstand, nox vacat pudore. Was P. erwähnt, die comessationes etc. fielen ja auch zum Theil in die Nachtzeit. Mit dem Bilde, welches z. B. Meiners in dem Buche über den Verfall der Sitten der Römer von dem heidnischen Leben macht, kann man das Gemälde zusammenhalten, welches noch im zweiten Jahrh. Tertull. Apol. c. 39. von dem christlichen Zusammenleben entwirft; da der natürliche Mensch nur sieht, was die Christen von seinen Gütern entbehren, das Neue aber, was sie im Verborgenen genießen, nicht kennt, so darf es nicht wundern, wenn bei Minucius Felix Octav. c. 12. der Heide Cäcilius den Christen wegen seines freudlosen Lebens bedauert und sagt: ita nec resurgitis miseri nec interim vivitis. Ἐνδύσασθαι bildliche Bezeichnung der innigen Vereinigung, wie auch im Hebr. לָבַשׁ Gal. 3, 27. Eph. 4, 24., auch bei Klas-

---

*) Es sind dieses die Worte, auf deren Veranlassung die Bekehrung des Augustin erfolgte.

fikern ἐνδύεσθαί τινα Jemandes Sinnes- und Handlungsweise annehmen (Wetst., Kypke). — Μή negirt den ganzen Satz, εἰς Bezeichnung der Folge.

Kapitel XIV.

Empfehlung nachsichtiger Liebe gegen die Schwachgläubigen.

V. 1. Der Ap. spricht von Schwachgläubigen, welche die Bedeutung der Rechtfertigung in Christo so wenig erkennen, daß sie auf gewisse Aeußerlichkeiten ein Gewicht legen (vgl. zu V. 23.), urtheilt auch hier, daß für den Gläubigen die Beobachtung solcher Aeußerlichkeit etwas Gleichgültiges sei, ermahnt indeß diejenigen, die dieses erkennen, nicht auf ungebührliche Weise eben diesen höhern Standpunkt von jedem Andern zu verlangen, und die, welche noch nicht dahin gelangt sind, die freier Gestellten nicht als Sünder anzusehen. Schwierig ist nun die Bestimmung, welcher Geistesrichtung die hier als schwachgläubig Bezeichneten angehörten. Die Verwandtschaft mit 1 Kor. 8, 10. macht von vorn herein geneigt, an Judenchristen zu denken, welche sich noch durch die Mosaischen Speiseverbote, namentlich durch das Verbot der Theilnahme am Opferfleische, im Gewissen gebunden fühlten, auch, worauf V. 5. deutet, die jüdischen Festtage beobachten zu müssen glaubten. Dieß war die ältere Ansicht bei Clem. Alex., Aug., Calv., Mel. u. s. w., und neuerdings bei Reiche, Neander, de W. Daß der Dissensus auf dem Gegensatze von Juden- und Heidenchristen beruht habe, wird man auch durch K. 15, 7—12. anzunehmen veranlaßt. Allein Schwierigkeit macht bei der angegebenen Ansicht der Umstand, daß nach V. 2. und 21. die Schwachgläubigen sich nicht bloß gewisser Fleischspeisen, sondern des Fleisch- und Weingenusses überhaupt enthalten zu haben scheinen. Der Genuß des Weines war vom Gesetz gar nicht verboten, es müßte also an die Enthaltung von dem bei den heidnischen Opfern zur Libation gebrauchten Weine gedacht werden, und λάχανα ἐσθίει V. 2. müßte auf

die Fälle beschränkt werden, wo man nicht im Stande war, sich mit Sicherheit reine Fleischspeisen zu verschaffen. Unter diesen Umständen empfiehlt sich die schon im Komm. von Pelag. ausgesprochene, neuerlich namentlich von Mey. vertheidigte Meinung, daß der Ap. hier asketische Juden im Auge habe. Die Essäer befleißigten sich einer großen Enthaltsamkeit im Speisegenuß, so daß sie sich mit einem einzigen Gericht begnügten, Joseph. de bello jud. II, 8, 5.; nach Philo beschränkten sich die Therapeuten auf Brot, Salz, Ysop und bloßes Wasser; von den späteren sectirerischen Ebioniten sagt Epiphanius haeres. 30, 15., daß sie alles Fleisch verschmähten und sich nur von Pflanzenspeisen nährten; von jüdischen Priestern erzählt Joseph. vita §. 3., daß sie bloß von Früchten lebten, dasselbe sagt Clem. Alex. Paedag. II, 1. vom Ap. Matthäus und der jüdische Hegesippus bei Euseb. von Jakobus aus: nach allem diesen muß man annehmen, daß strengere Juden und Judenchristen Fleischspeisen und Wein zu vermeiden pflegten. Freilich läßt sich nun auch dieser Ansicht Mehreres entgegensetzen. Reiche meint, auf «solche Sonderlinge», die das Fleischessen ganz vermieden, hätte wohl der Ap. nicht so viel Rücksicht genommen, und würde kaum verlangt haben, daß in ihrer Gegenwart Niemand hätte Fleisch essen sollen, auch würden sie sich wohl nicht in großer Anzahl in Rom gefunden haben. Indeß, daß sie sehr zahlreich gewesen, folgt nicht nothwendig aus der Ermahnung des Ap., und was das Verlangen betrifft, sich in ihrem Beiseyn zu ihrer Schwachheit zu akkommodiren, so kommt es wohl nur darauf an, ob man sie sich als ängstliche aber anspruchlose Gemüther, oder als hochmüthige Eiferer zu denken hat. In dieser Hinsicht bemerkt nun Neander, daß, da sie so weit gegangen seien, über die nicht Enthaltsamen das Verdammungsurtheil auszusprechen, dieses darauf schließen lasse, daß ihre Grundsätze in gewissen theosophischen Lehren begründet gewesen seien, wie es bei den spätern gnostischen Systemen der Fall war; gegen solche Leute nun, meint er, würde der Ap. mit derselben Strenge aufgetreten seyn, wie gegen die kolossischen Irrlehrer, und — kann man hinzusetzen — gegen die gnostisirenden Irrlehrer 1 Tim. 4, 1., wo er es eine Teufelslehre nennt, wenn Ehe und wenn

Speisen gemieden werden, «die Gott geschaffen hat.» Aber die jüdische Askese war doch, wie die angeführten Beispiele zeigen, nicht in allen Fällen mit Theosophie verbunden, sie wurde auch durch das Streben nach möglichster Strenge gegen sich selbst erzeugt, und das *κρίνειν* braucht nicht nothwendig in dem strengen Sinne des Exkommunicirens und Absprechens der Seligkeit genommen zu werden. Konnten nicht solche ängstliche Gemüther, auch ohne von Hochmuth geleitet zu werden, die Stellung der Starkgläubigen für eine sehr bedenkliche halten? V. 13. hat ja der Ap. auch den Freisinnigeren ein *κρίνειν* zugeschrieben. De W. stellt folgende Gegengründe zusammen: 1) «Es handelte sich bei diesen Enthaltungen um Reinheit und Unreinheit der Speisen (V. 14.), worauf es bei der Askese nicht ankommt.» Aber der Ausdruck rein und unrein, profan (*κοινός*) und heilig bezeichnet doch nur, was mit oder ohne innere Befleckung berührt werden darf, so daß ohne Zweifel die Asketen die von ihnen vermiedenen Speisen als *κοινά* bezeichnen konnten, 1 Tim. 4, 4. gebraucht P. in ihrem Sinne das Wort *ἀπόβλητον*. 2) «Es war damit die Beobachtung von gewissen Tagen verbunden, welches wohl Sabbathe oder Neumonde waren.» Der jüdische Asket, welcher in Bezug auf die Speisen so streng war, beobachtete aber wohl auch dieselbe Strenge in Betreff jüdischer Festtage, und de W. verweist selbst auf Kol. 2, 16. 3) «Nach K. 15, 7 ff. scheint der Streit zwischen Juden- und Heidenchristen obgeschwebt, mithin eine Gesetzesfrage betroffen zu haben.» Wenn die Asketen nur unter den Judenchristen sich befanden, so erklärt sich auch dieses. 4) «Asketen, die nach besonderer Heiligkeit strebten, wären nicht als Schwache, sondern als Heilige angesehen worden.» Ob sie gerade P. so genannt haben würde, zumal wenn sie von Anderen dieselbe Strenge verlangten? So scheint es denn, daß in diesen Gegengründen nichts Zwingendes liegt. Dessen ungeachtet können wir uns auch bei dieser Ansicht nicht ganz beruhigen. Immer bleibt es auffallend, daß gerade in Rom sich vorzugsweise unter den Juden jene asketische Richtung hervorgethan haben soll, daß der Ap. dieser Asketen besonders Erwähnung gethan, ohne die jedenfalls in viel größerm Umfange verbreiteten Bedenklichkeiten gegen das

Opferfleisch zu erwähnen, ja auch das erscheint immer noch als zweifelhaft, ob er diesem selbstgeschaffenen, wenn auch wohlgemeinten, Rigorismus ebensoviel Nachsicht hätte angedeihen lassen, wie dem, der aus Anhänglichkeit an bestimmte Gesetzverordnungen hervorging. So fühlen wir uns denn doch bewogen, uns vielmehr die Sache so zu denken (vgl. de W.): Es gab in Rom, wie überall, streng gesetzliche Judenchristen, welche das Opferfleisch und den zur Libation gebrauchten Wein vermieden (vgl. Aug. de morib. Manich. 2, 14.), und darunter waren auch solche, welche in noch größerer Skrupulosität, aus Furcht möglicher Verunreinigung, sich alles Fleisch und allen Wein versagten; so wird es von Daniel erzählt Dan. 1, 8. 12. (vgl. Tob. 1, 12.), und die Mischna enthält eine Anzahl penibler Bestimmungen über Speisen und Wein, die in allen den Fällen für unrein erklärt werden, wo der Verdacht obwaltet, daß sie der Heide auf eine verunreinigende Weise berührt haben könne, Traktat Avoda Sarah K. 2. §. 2 f. 4, 11., vgl. mit Eisenmenger Entdecktes Judenth. II. S. 616. 620. Diese so weit getriebene Skrupulosität ging denn freilich in Askese über, aber das Motiv war doch ein anderes, als bei eigentlichen Asketen.

Auf die vorliegende Materie ist der Ap. gewiß durch den Schluß von K. 13. hingeleitet worden, welcher die Enthaltsamkeit empfiehlt, die sich nun, wie K. 14. ausführt, auch durch das Motiv brüderlicher Liebe geleitet, bewähren soll. — *Προςλαμβάνεσθαι* schließt die notio adj. der liebevollen Aufnahme mit ein, wie auch unser «aufnehmen», vgl. V. 3. K. 15, 7. Philem. V. 12. und Chrys. zu letzterer St., Pesch.: ܗܒܘ ܠܗ ܐܝܕܐ «gebt ihm die Hand.» — *Εἰς* giebt dasjenige an, was aus dieser Aufnahme nicht entstehen soll. *Διάκρισις* kann dem Sprachgebrauche nach die Bed. «Trennung, Streit, Zweifel (so gebraucht es Theod. zu V. 22. 23. und Oekum. zu V. 20.), Beurtheilung» haben. «Nicht so, daß eine Beurtheilung der Gedanken daraus entsteht», so Chrys., Aug., Grot., Mey. — weniger empfehlenswerth, da *διαλογισμός* gewöhnlich im üblen Sinne vorkommt, und da der Ausdruck «Beurtheilung» in dieser Verbindung zu schwach wäre. «Nicht so, daß Zweifel in den Gedanken — oder Zwei-

fel und böse Gedanken — erweckt werden», so Luth., Mel., Olsh. — an sich sehr angemessen, nur scheint es nach dem Folgenden, als solle der Satz bei beiden Parteien einer Unstatthaftigkeit wehren. «Nicht so, daß Streitigkeiten und Wortwechsel (Phil. 2, 3. 1 Tim. 2, 8.) daraus entstehen», so Vulg., Erasm., Beza, Calixt, Crell — wenn nämlich die Starken sich beim Zusammenseyn nicht akkommodiren, sondern die Andern tadeln, so werden auch diese zum Wortwechsel gereizt.

V. 2. 3. Statt des ὃς δέ, welches auf ὃς μέν folgen sollte, fährt die Konstruktion verändert fort ὁ δὲ ἀσθενῶν, wenn man nicht etwa den Artikel demonstrativisch fassen, hinter δέ ein Komma setzen, und ἀσθενῶν als Apposition ansehen will, vgl. Bornemann Scholia in Lucae Ev. zu K. 7, 4. In dem Inf. φαγεῖν liegt der Begriff des ἐξεῖναι, Win. S. 295., der jedoch an dieser St. πιςεύει erklärt «hat das Vertrauen.» Der Starkgläubige behandelt mit Geringschätzung, — in Korinth nannten jene sich die Wissenden — der Schwachgläubige richtet, so auch V. 10.

V. 4. Die Anrede geht auf den κρίνων. Das Argument des Ap. gilt freilich nur unter der Voraussetzung, daß es sich um eine Sache handelt, in welcher der Herr seinen Willen nicht bestimmt erklärt hat. Das Bild des Stehens und Fallens theils vom Bestehen und Nichtbestehen im göttlichen Gericht erklärt (Calv., Grot., Este, Reiche), theils vom Bestehen in der rechten christlichen Verfassung, vgl. 1 Kor. 10, 12., so Vatabl., de W., Mey. In der Idee des Ap. hat sich wohl beides nicht bestimmt geschieden, denn wenn Gott den Starkgläubigen in der christlichen Verfassung erhält, so ist auch damit sein Stand vor dem göttlichen Gerichte gesichert.

V. 5. 6. Κρίνειν in der Bed. approbare, wie Isokr. Panegyr. §. 46. Φρονεῖν «auf etwas Bedacht nehmen.» Da die Sache an sich gleichgültig, so ist der entscheidende Grund nur das Motiv des Verhaltens. Wird mit der Speise das Dankgebet verbunden, wie dieß gewöhnlich war (1 Tim. 4, 3. 4.), so ist dieß ein Beweis, daß, wie man sich auch beim Essen verhalte, das Gemüth zu Gott gerichtet, und Ueberzeugung vom göttlichen Willen das Motiv des Handelns sei. Daß unter κύριος Christus zu verstehen sei, zeigt V. 9.

V. 7—9. Der Wille Gottes in Christo ist für den Christen das bestimmende Motiv für alles Handeln. Dieß drückt der Ap. so aus, daß der Christ ebenso wie der Sclave alles, was er thut, für seinen Herrn thut, vgl. 1 Theff. 5, 10., dann wird im Bilde weiter fortgefahren und angegeben, wodurch der Christ in dieß Verhältniß der Abhängigkeit von Christo gekommen sei. Die Dativen fasse man hier wie V. 4. «im Interesse des Herrn.» — Die am meisten bestätigte Lesart V. 9. ist (καί) ἀπέθανε καὶ ἔζησε. Befremdend ist das verb. simpl. statt des comp. ἀνέζησε, welches man erwartet. Win. de verb. simpl. et comp. S. 16. sagt von dieser Stelle nur: „scripsit insolentius ἔζησεν"; richtig verweist Mey. auf den Gebrauch des Aor. zur Bezeichnung des Anfanges des Zustandes, worüber s. Bernh. Synt. S. 382. Der Gedanke ist, daß Christus durch Tod und Auferstehung das Recht der Weltherrschaft erworben, d. h. daß er nur in Voraussetzung des Erlösungswerkes das Haupt der Menschheit ist; der Parallelismus zwischen ἀπέθανε und νεκρῶν, ἔζησεν und ζώντων ist nur ein formeller, νεκροί und ζῶντες drückt nur die Universalität aus.

V. 10—12. Kraft dieser Herrschaft ist Christus auch Richter, daher sich der Christ nicht die Befugniß des Richteramts anzumaßen hat. Natürlich will hier P. ebenso wenig als der Herr selbst Matth. 7, 1. jedwedes Richten ausschließen, sondern nur die Freude am Richten, also das unbefugte und hochmüthige. Darauf weist auch hin, daß V. 12. mit dem Endzweck der Demüthigung auf die Rechenschaft aufmerksam macht, die Jeder für sich selbst abzulegen haben werde. Auch hier wird der einen Partei das Richten, der andern das Verachten Schuld gegeben, wie V. 3., nachher aber V. 13. unter dem Ausdruck κρίνειν beides zusammengefaßt. Die äußern Zeugnisse sprechen am meisten für θεοῦ, obwohl für Χριστοῦ B C und alle minusc. und viele Uebersetzungen, auch einmal Orig. — Lachm., Reiche, Olsh., Rück. entscheiden sich für θεοῦ, Mey., de W. für Χριστοῦ. Obwohl auch θεοῦ gerechtfertigt werden kann, ziehen wir doch Χριστοῦ vor, vorzüglich wegen des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden, die Erwähnung der Herrschermacht Christi leitet über auf sein Richteramt.

Das Citat spricht freilich vom Gericht Gottes, so daß auch V. 12. P. τῷ θεῷ setzt, aber Gott richtet ja durch Christum K. 2, 16. Das Citat ist mit Freiheit aus Jes. 45, 23. entnommen, in welcher Stelle nicht so wohl von einem Gericht, als von einer Huldigung die Rede ist. Stellen wie diese und 2 Kor. 5, 10. leiten zu der verschieden beantworteten Frage, wie der Ap. das Freiseyn der Christen von Verdammniß und Gericht (K. 8, 33. 34.) mit dem hier verkündigten Gerichtetwerden combinirt habe? Wenn man geantwortet hat, daß eben die Gläubigen in diesem Gerichte frei gesprochen werden, so befriedigt diese Antwort nicht, denn sogar der Ap. selbst 2 Kor. 5, 11. 1 Kor. 9, 27. u. a. drückt noch eine gewisse Befürchtung aus. Wir glauben sagen zu müssen, daß der jenseitige Zustand der Gläubigen in Proportion stehen wird zu derjenigen Stufe der Vollendung und Treue, zu der sie hier durchgedrungen sind, welches freilich nur auf relative Seligkeit führt; daß aber schließlich in ihnen Christus alles durchdringen, und damit die absolute Seligkeit eintreten werde, sagt 1 Kor. 15, 28.

V. 13. Statt Andere zu richten, soll vielmehr darauf Bedacht genommen werden, daß man nicht durch gegebenen Anstoß selbst dem Gericht verfalle, mit welcher Warnung sich der Ap. an die Starkgläubigen wendet. *Κρίνατε* per *ἀντανάκλασιν* in Bezug auf *κρίνωμεν* gesetzt, Beng.: pulcra mimesis ad id quod praecedit, ähnlich Jak. 2, 4. *Πρόςκομμα* und *σκάνδαλον* wohl nicht bloß als reine Abundanz neben einander gestellt, sondern, woranf V. 21. schließen läßt (Calv., Crell), *πρόςκομμα* «der Anlaß zum wirklichen Falle» (V. 20. 1 Kor. 8, 9.), und *σκάνδαλον* «der geistige Anstoß, das Aergerniß.»

V. 14. 15. Ermahnungen in Betreff des praktischen Verhaltens. Der Ap. spricht eine Wahrheit aus, von der er auf's festeste überzeugt ist, die Christus in seiner Seele gewiß gemacht hat — auf welche Weise? Dieß hängt davon ab, wie man sich überhaupt die Offenbarungen an den Ap. denkt, vgl. meinen Aufsatz über die Offenbarung des Paulus in den verm. Schriften Th. II. Dieselbe Wahrheit wird vom Erlöser selbst ausgesprochen Matth. 15, 11., womit auch zu vergleichen 1 Tim. 4, 3. 4. Sind die alttestamentlichen Speisegebote als

pädagogische Verordnungen anzusehen, so ist damit eben gesagt, daß der Werth oder Unwerth der Handlung sich nicht durch die Dinge bestimmt, sondern durch die Individuen, denen sie geboten oder verboten werden. *Δι' αὐτοῦ* von Chrys. richtig *φύσει* erklärt. Statt *εἰ δέ* lesen ganz überwiegende Zeugen *εἰ γάρ*; *δέ* giebt einen schönen Gegensatz: «doch darf um einer an sich gleichgültigen Sache willen die Liebe nicht verletzt werden»; daher *δέ* beibehalten von Rück., de W. Doch läßt sich *γάρ* allenfalls als Erläuterung des *εἰ μή κ. τ. λ.* fassen «wenn nämlich» u. s. w. (Mey., vgl. zu 11, 13.). *Βρῶμα* hier als geringfügiger Gaumengenuß, und *ἀπόλλυε*, wie 1 Kor. 8, 11.; das «zu Grunde gehen» ist die Folge des Genusses wider das Gewissen. Kräftiger Gegensatz zwischen der Liebe Christi, die den Tod für den Bruder erträgt, und der Unenthaltsamkeit, die sich nicht einmal die Speise versagt. Beng.: ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam.

V. 16—18. *Ἀγαθόν* nach Chrys. (?), Theod. (?), Theoph., Schol. Matth. «der christliche Glaube», Reiche, Kölln. «die christlichen Güter», vgl. Philem. V. 6. *πᾶν ἀγαθὸν τὸ ἐν ἡμῖν*; nach Orig., Pelag., Grot., Olsh. «die christliche Freiheit, deren die Stärkern sich rühmen», vgl. 1 Kor. 10, 30. Im letztern Falle wäre an die Lästerungen der Schwachgläubigen zu denken, im erstern an die Ungläubigen, wenn sie Lieblosigkeit und Streit unter den Christen wahrnehmen — doch vgl. auch 1 Kor. 10, 32. Wäre die Lesart *ἡμῶν*, welche D E G und viele Uebers. haben, richtig, so würde sie mehr dafür sprechen, daß *ἀγαθόν* das allgemein christliche Gut sei. Für beide Ansichten läßt sich Manches sagen, und wir vermissen einen bestimmten Entscheidungsgrund. Zwar scheint es, als ob V. 17. nur gegen die gerichtet sei, welche eben auf gewisse Speisen ein Gewicht legen, und nicht gegen diejenigen, welche dieselben für indifferent halten, indeß kann man auch mit Calv. sagen: jam e converso docet, posse nos citra jacturam abstinere usu nostrae libertatis, quia regnum dei non sit in illis rebus positum. Noch richtiger wird man jedoch annehmen, daß P. beide Parteien im Auge habend, sagen wolle: weder auf Enthaltung noch Gebrauch von Speisen darf besonderes Gewicht gelegt werden.

Ἐστὶν im Sinne von cernitur «es besteht» Joh. 17, 3. Man hat nicht mit de W. zu fragen, ob der Begriff des Reiches Gottes hier der der irdisch sittlichen Gemeinschaft oder der ewigen Seligkeit sei; da P. gewiß die letztere als Vollendung der ersteren faßte, so läßt sich nicht scheiden. Dem Sinnengenusse gegenüber werden als Gnadengüter des Reiches Gottes genannt: die durch Christum erlangte Gerechtigkeit, der damit gewonnene Friede (K. 5, 1.) und die damit verbundene Freude, welche der den Gläubigen mitgetheilte heilige Geist erzeugt (K. 5, 5.). Gerade die Freude hat die nähere Bestimmung ἐν πνεύματι ἁγίῳ, wie 1 Thess. 1, 6., weil die Freude am ehesten weltliche Motive haben kann, daher auch Phil. 4, 4. die Nebenbestimmung χαίρετε ἐν κυρίῳ. Aehnlich ist, was die freisinnigen Korinther 1 Kor. 8, 8. sagen. — Ueberwiegende Zeugnisse lesen zwar ἐν τούτῳ, welches man dann auf ἐν πνεύμ. ἁγίῳ beziehen müßte (Orig., Ambr.) — der Dienst im Geist gegenüber dem Dienst im Fleisch — dennoch können wir uns nicht entschließen, anzunehmen, daß P. an jene Nebenbestimmung angeknüpft habe, und ziehen mit Beng., Matth., de W. ἐν τούτοις vor, welches viele minusc. und der Syr., Chrys., Theod., Tert. haben; nun könnte es zwar alsdann scheinen, daß vorher von sittlichen Tugenden die Rede (so schon Chrys.), so daß εἰρήνη auf die Friedfertigkeit zu beziehen wäre, wofür auch δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις und V. 19. zu sprechen scheint, aber der Sinn ist auch angemessen, wenn man Gemüthsbeschaffenheiten, nach denen der Christ zu trachten hat, darunter versteht, und die vom Ap. geforderte Friedfertigkeit sich als den Ausfluß der innern Versöhnung mit Gott denkt, vgl. Eph. 4, 32.

V. 19—21. Wenn das Reich Gottes sich nicht durch den Genuß oder Nichtgenuß gewisser Speisen offenbart, sondern durch den Frieden, so geht daraus die Pflicht einer liebevollen Anbequemung an die Brüder hervor. Diese Anbequemung dient zugleich zum Aufbau des Gebäudes, welches Gott in ihren Seelen gegründet hat. Da P. bei κατάλυε und bei dem πάντα καθαρά an den Starkgläubigen denkt, so ist es besser, τῷ ἀνθρώπῳ ἐσθίοντι ebenfalls auf den Starkgläubigen, und διὰ προσκόμματος (vgl. zu 2, 27.) auf den

dem Schwächeren dabei gegebenen Anstoß zu beziehen (Grot., Rück.). Mit V. 21. vgl. 1 Kor. 8, 13. Zu μηδέ ergänze aus dem ganzen Kontext ποιεῖν. Προςκόπτει, σκανδαλίζεται, ἀσθενεῖ darf wohl als eine Klimax ad infra angesehen werden. Cod. A C und einige andere Autor. lassen ἢ σκανδαλ. ἢ ἀσθ. aus, aber wohl um so weniger mit Recht, da auch V. 13. die Synonymen stehen, und die Abschreiber öfter Synonymen auslassen.

V. 22. 23. Κατὰ σεαυτόν d. i. innerhalb der Schranken der Gesinnung, in den Fällen nämlich, wo man mit Schwachgläubigen zusammenkommt *). Er.: coram Deo — comprimens inanem gloriam, quae solet esse comes scientiae. Das μακάριος κ. τ. λ. schärft noch einmal den allgemeinen Gesichtspunkt ein. Die Auffassung von V. 23. ist für die Moral von Bedeutung. Schon Orig. versteht unter der πίςις den Glauben an den Gesammtinhalt des Evangeliums, und gründet auf diesen Satz den Schluß, daß das gute Werk des Häretikers, eben weil es dieses Grundes entbehre, auch nicht gut genannt werden könne. Vorzüglich hat Aug., auf diesen Ausspruch und Hebr. 11, 6. gestützt, den Satz behauptet, daß die guten Werke des Heiden als Sünde anzusehen, lib. III. ad Bonif. c. 5.: sine fide quae videntur bona opera, in peccata vertuntur, welches Wort jedoch, um nicht mißverstanden zu werden, der ausführlichen Erörterungen bedarf, welche die Schrift c. Julian. lib. IV. enthält. Wir führen nur die eine Stelle an ib. c. 3. §. 21. 22.: quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. Possunt ergo aliqua bona fieri, non bene facientibus a quibus fiunt. Das damit übereinstimmende Wort seines Schülers Prosper Aquit.: omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono: ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis voluntatis, falsa virtus est etiam in optimis moribus, ist in die glossa ord.,

*) Crell: abnegare — nunquam debemus, sed id alios celare et in animo nostro premere saepe non tantum possumus sed etiam debemus.

auch von Thom. Aqu., Herv. u. A. aufgenommen; in der evangel. Kirche stimmt damit völlig überein Zwingli: qui deo non fidit, nec se deo carum esse credit, quomodo illius opera a deo probari possunt? ebenso Cal. und einige andere Lutheraner. Dagegen findet sich schon bei Chrys. und danach bei kath., socin. und armin. Exegeten, auch bei allen Neueren die Ansicht, daß πίςις in abstraktem Sinne die Ueberzeugungstreue bedeute (Plinius: quod dubitas, ne feceris). Die erstere Erklärung ist schon darum unzulässig, weil sie nicht aus dem Zusammenhange hervorgeht. Orig. sieht auch den Satz nicht als einen näher bestimmenden Zusatz an, wofür man ihn doch halten muß (vgl. über δὲ zu K. 11, 13.), sondern als einen allgemeinen Grundsatz, der die Summa des Vorhergehenden ausspreche. Die abstrakte Ueberzeugungstreue kann jedoch andererseits ebenso wenig gemeint seyn; daß wir an den christlichen Glauben zu denken haben, dürfte schon V. 22. zeigen, noch deutlicher aber V. 1. und 2., denn derjenige, welcher dort ἀσθενῶν τῇ πίςει heißt, hat eben die feste Ueberzeugung, das Fleisch nicht essen zu dürfen, und wird doch schwach genannt. Offenbar denkt der Ap. sich das Maaß der πίςις auch als Maaß der γνῶσις (vgl. 1 Kor. 8, 7.), und ein schwacher Glaube ist derjenige, der sich des Objekts des Glaubens noch nicht ganz bemächtigt hat. Mithin ist die πίςις hier religiöser Glaube (vgl. Phil. 3, 15. 16.), und wenn Brenz, Pellic., Calv., Bucer erklären «der Glaube an das Wort Gottes», so ist dieß insofern richtig, als sich die christliche Ueberzeugung von Recht und Unrecht am Worte Gottes entwickelt. Niemand besser als Beng.: fides, de qua v. 2. 5. fin. 14., in. 22. Innuitur ergo ipsa fides, qua fideles consentur, conscientiam infirmans et conformans; partim fundamentum, partim norma rectae actionis. Vgl. von den Neueren Otto v. Gerlach in s. Erkl. des N. T. zu der St., von den Aelteren Cal., Pfaff de sensu verb. Paulin. ad Rom. 14, 23. Tub. 1737. und Gerhard nebst Cota loci theol. T. V.

Ueber die Stellung der Doxologie am Schlusse von K. 14. vgl. Einleit. S. 5.

Kapitel XV.

Fernere Ermahnung zur Eintracht. Ueber des Apostels persönliche Verhältnisse.

V. 1—3. Die Pflicht der Anbequemung aus der dienenden Liebe abgeleitet, von welcher Christus das Vorbild gegeben. Ἡμεῖς, der Ap. begreift sich unter den Starken. Ἀρέσκω bei P. theils neutral «gefallen», theils aktiv «zu gefallen streben.» Im letztern Sinne V. 2., der erstere Sinn schließt die Selbstgenugsamkeit mit ein, welche auf die Wünsche und Bedürfnisse Anderer keine Rücksicht nimmt, daher Beza: sibi indulgere, vgl. Er. In Aeschyl. Prom. vinct. v. 156. heißt es: παρ' ἑαυτῷ δίκαιον ἔχων Ζεύς, wozu der Scholiast bemerkt: πάντα δικαίως οἰόμενος ποιεῖν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀρέσκων καὶ δίκαιον νομίζων εἶναι ὅπερ ἂν βούληται πράττειν. Da das Streben, Anderen zu gefallen, auch ein sündliches und eigennütziges seyn kann, so wird näher der Zweck angegeben, welcher zeigt, daß es aus dem Motiv der Liebe hervorgehen soll, Beng.: bonum genus, aedificatio species. Die Leiden Christi, die doch nur für Gottes Sache und um der Menschheit willen erduldet wurden, dienen zum Beweise, daß auch er nicht bloß sich selbst im Auge hatte (Chrys.). Das Citat aus Ps. 69, 10. ist unmittelbar in die Rede des Ap. aufgenommen (vgl. V. 21.), wie Jes. 6, 9. von Markus in die Rede Christi Mark. 4, 12., während es Matth. K. 13, 14. besonders aufführt. Ueber die Ellipse nach ἀλλά s. S. 242.

V. 4. In diesem Falle rechtfertigt der Ap. sein alttestam. Citat, denn zu solcher praktischen Anwendung sei das A. T. bestimmt; Er., Reiche meinen, es beziehe sich auf den prophetischen Gehalt des A. T. Ἡμετέραν bezieht sich auf die Christen, im Gegensatze zur christlichen Zeit das προεγράφη *). Das Citat hatte von Leiden um Gottes willen und für die Brüder gesprochen, darum wird gerade dieser Endzweck hervorgehoben. Die Schrift erweckt zur Beharrlichkeit und giebt Trost — oder auch Ermahnung — und wirkt mithin dazu, daß die

*) Crell: potuisset aliquis cogitare, hoc script. dictum nihil ad rem praesentem pertinere — aliam horum, aliam illorum temporum esse rationem etc.

christliche Hoffnung festgehalten werde. Ἔχειν im Sinne von κατέχειν, wie 1 Tim. 1, 19., vgl. Röm. 5, 1., doch kann es auch haben heißen.

V. 5. 6. Neue Ueberleitung zum vorliegenden Thema. Der Gott, welcher durch die Schrift jene andern Güter wirkt, kann auch die Eintracht herstellen. Κατὰ Χρ. Ἰ. wie es dem Sinne Christi gemäß ist Kol. 2, 8. 2 Kor. 11, 17. Die Einheit der Herzen wird am schönsten offenbar durch die ungetheilte Lobpreisung Gottes. Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht bloß von πατήρ, sondern auch von θεός abhängig, wie Eph. 1, 17. Der Gott Christi mit Rücksicht auf Christi Menschheit, der, welcher sich durch ihn offenbart hat.

V. 7—13. Wenn Christus die Sünder aufgenommen, wie viel mehr muß der eine sündige Bruder den andern aufnehmen. Εἰς δόξαν τ. θ., auf die δόξα des Reiches Gottes bezogen, giebt einen passenden Sinn (Beza, Cast.), obwohl προςλαμβάνεσθε an den übrigen Stellen keine Angabe des Terminus, nämlich der πρόςληψις bei sich hat, sondern nur die freundliche Aufnahme bezeichnet. Schon deßhalb, aber auch wegen V. 6. und 9. ist vorzüglicher εἰς als Bezeichnung des Zweckes und Ausganges zu nehmen, und δόξα θεοῦ als «Lobpreisung, Verherrlichung Gottes» zu erklären (Chrys., Theoph., Er., Calv., Luth.). Nach bei weitem überwiegenden Zeugnissen ist ὑμᾶς zu lesen, welches bloß auf die Juden zu beziehen (Beza) oder bloß auf die Heiden (de Dieu, Reiche) kein Grund ist, vielmehr beziehe man es auf beide Theile, vgl. ἀλλήλους. Nun entsteht der Sinn: um einträchtig den Vater des Herrn Christus preisen zu können, sollen sie einander freundlich aufnehmen, wie Christus sie aufgenommen hat — und zwar haben namentlich die stolzeren Heidenchristen dieses als reine Gnade anzusehen (V. 9.). — Das λέγω δέ oder, was mehr bezeugt ist, λέγω γάρ (vgl. zu 11, 13.) erklärt näher den modus des προςλαμβ., den Juden wurden Verheißungen erfüllt, es fand ein gewisses Rechtsverhältniß statt, welches freilich in seinem Grunde auf Gnade beruhte, bei den Heiden war es reine Erbarmung. Der Aor. δοξάσαι V. 9. entsprechend dem γεγενῆσθαι, von dem bei ihrer Bekehrung schon statt gefundenen Lobpreis, obwohl man auch den von λέγω abhängi-

gen Inf. in der Bed. des Sollens nehmen könnte (Win. §. 45. S. 307.). Die Citate sind aus dem Gesetz, den Propheten und den Psalmen, aus Ps. 18, 50. 5 Mos. 32, 43. Ps. 117, 1. Jes. 11, 10. mit Anschluß an die LXX., wiewohl 5 Mos. 32, 43. und Jes. 11, 10. nicht ganz richtig übersetzt ist*). — An das ἐλπιοῦσι in V. 12. anschließend folgt der Segenswunsch, in welchem als Mittel der Freude und des Friedens die πίστις angegeben wird, und als Wirkung die reiche Hoffnung der Zukunft.

V. 14. In seiner Zartheit will der Ap. der Gemeinde nicht zu nahe treten und läßt daher die Erklärung folgen, daß er auch schon jetzt des Besten von ihnen gewärtig sei, und die auf seinen Beruf gegründete Entschuldigung, überhaupt den Ermahner gemacht zu haben. Αὐτὸς ἐγώ entweder «eben ich» sc. «der ich ermahnt und für euch gebeten habe», oder «von selbst» in popularer Ausdrucksweise, wozu der Gegensatz, ohne das, was ihr in Folge meiner Ermahnung thut, vgl. zu 7, 25. S. 395. Αὐτοί sc. «ohne meine Mitwirkung.» Nach der gangbaren Ansicht beginnt mit V. 14. der Epilog des ganzen Briefes, so daß auch V. 15. sich auf den Gesammtinhalt des Briefes bezieht. Dagegen läßt sich Manches einwenden. V. 14. spricht vom Vermögen der Gemeinde, sich selbst zu ermahnen, so daß also nur eine Beziehung auf die eben vorhergegangene Ermahnung, oder doch bloß auf den paränetischen Theil statt findet, und da die Ermahnung von K. 14. bis hieher vorzugsweise die Heidenchristen im Auge hatte, so könnte auch die Berufung auf sein Apostelamt unter den Heiden V. 15. und 16. bloß hiedurch hervorgerufen seyn (Grot., Mey.). Auch wir sehen es so an, daß P. bei V. 14. vorzüglich an den paränetischen Theil dachte, daß er aber nur durch die Ermahnung der starkgläubigen Heidenchristen zu der Apologie V. 15. 16. gestimmt worden, erscheint uns durchaus unwahrscheinlich. V. 13. hat den Charakter einer Schlußformel, und V. 14—33. macht

*) Bei 5 Mos. 32, 43., wo nach dem jetzigen Text die Schwierigkeit entsteht, גּוֹיִם von den jüdischen Stämmen zu nehmen, oder הַרְנִין mit Akk. statt mit לְ zu konstruiren (Ges.), dürfte die Lesart der LXX. die richtige seyn. Vgl. über den Werth der vormasorethischen Textzeugen Böttcher Proben alttestamentl. Schrifterkl. S. 226.

den Eindruck eines Epilogs. Würde der Ap. so ausführlich von seinem Berufe gesprochen haben, und nachher auch im Zusammenhange damit von der von ihm beabsichtigten Predigt in Jerusalem, wenn sich nicht V. 15. 16. auf sein Schreiben an die Römer überhaupt bezöge? Daher sagen wir auch nur, daß er V. 14. vorzugsweise den paränetischen Theil vor Augen hatte, ohne zu bestreiten, daß er auch an andere paränetische Stellen des Briefes, wie K. 8, 12. 13. denken mochte.

V. 15. 16. Der Grund seines Schreibens an die Römer ist sein Beruf zum Heidenapostel (K. 1, 5. 6.). *Ἀπὸ μέρους* bezieht sich nicht bloß auf *τολμηρότερον*, sondern auf *τολμηρ. ἔγραψα*, und beschränkt dasselbe auf einzelne Stellen. Er.: audacius i. e. familiarius, liberius. *Ὡς ἐπαναμ.* schonender Ausdruck, als bedürfte es nur einer Erinnerung. Das apostolische Geschäft als ein priesterliches dargestellt, *ἱερουργεῖν* transit. mit dem Akk., wie Joseph. de Macc. §. 7., doch bezeichnet der Akk. nicht das Opfer (dieß sind die Heiden), sondern das, womit die Opferhandlung ausgeführt wird.

V. 17—22. Um zu verstehen, wie der Ap. zu dieser Gedankenreihe kommt, muß man sich an solche Gegner erinnern, wie die im 2. Brief an die Kor. von ihm bekämpften (K. 10. 11.), welche ihn nicht als vollgültig ansahen und sich in seine Gemeinden eindrängten. Aus K. 16, 17. geht hervor, daß sie sich auch in die römische Gemeinde Eingang zu verschaffen suchten. Ihnen gegenüber beruft er sich darauf, daß Gott sich zu seinem Beruf als Heidenapostel bekannt, daß er viel gewirkt, und zwar, ohne sich in Anderer Wirkungskreis einzudrängen (2 Kor. 10, 12. 13. 12, 11. 12.). V. 17. bezeugt er zunächst, daß er sich zu rühmen, nämlich in Betreff seines göttlichen, priesterlichen Amtes (*τὰ πρὸς τ. θ.*), das Recht habe, V. 18. bezeugt er die Freiheit von aller Ruhmredigkeit, die sich Unwahrheit gestattet, auf *οὐ κατειργ.* liegt der Nachdruck, nicht auf *Χριστός*, daß er sein eigenes Thun dem letzten Grunde nach auf Christum zurückführt, ist Nebengedanke (so Orig., Er., Calv., Reiche, Rück., de W., anders Ambr., Mey., Olsh.). Das Fut. *τολμήσω* feinerer Ausdruck für Präs., *τολμᾶν* wie 5, 7. sustinere. Reiche will die Wunder von geistigen Wirkungen der Bekehrung verstehen — offenbar aus

Wunderscheu, vgl. λόγῳ καὶ ἔργῳ hier und Luc. 24, 19., die Wunder gehen auf die ἔργα zurück, die Geisteskraft auf den λόγος (1 Kor. 2, 4.). Der östlichste Punkt der Wirksamkeit Pauli ist Jerusalem und die angrenzenden Länder, die westlichste Grenze Illyrien, welches an Makedonien, wo er so thätig gewesen, grenzte; Illyrien war für den Römer die Grenzscheide des Orients und Occidents (Baur). Die Erkl. der Formel πληροῦν τὸ εὐαγγ. hier und Kol. 1, 25. ist noch nicht mit Sicherheit festgestellt, am besten: «vollkommen ausführen», so daß τὸ εὐαγγέλιον = τὸ εὐαγγελίζεσθαι. Φιλοτιμ. abhängig von μέ. Die St. ist aus Jes. 52, 15., daß der Ap. wenigstens hier an keine Weissagung denkt, wird man zugeben müssen.

V. 23. 24. Τὰ πολλά wie «so oft» rückweisend auf 1, 13. (Rück.). Der Gen. τοῦ ἐλθ. abhängig vom Verb. des Hinderns. Ἐλεύσ. πρ. ὑμ. vor ἐλπ. jedenfalls unächt. Ob der Ap. nach Spanien gekommen, bestimmt sich nach der Ansicht über die zweite Gefangenschaft. Die Annahme, daß es geschehen sei, gründet sich vornehmlich auf eine St. des Clem. Rom., und wird mit großer Wahrscheinlichkeit vertheidigt von Neander Pflanzung I. 390. g. A. Ἀπὸ μέρους liebreiche Andeutung, daß er viel länger zu bleiben wünschen wird. Chrys.: οὐδεὶς μὲν γὰρ χρόνος ἐμπλῆσαι δύναται, οὐδὲ ἐμποιῆσαί μοι κόρον τῆς συνουσίας ὑμῶν.

V. 25—29. Grund, warum er noch nicht kommen könne. Man sieht aus dem Präs. πορεύομαι und aus νυνί, daß er im Begriff stand abzureisen. V. 27. bestimmt das εὐδόκησαν näher, der Zweck dieser Bemerkung vielleicht leise Aufmunterung der Römer, diesem Beispiele nachzufolgen, vielleicht auch nur eine abermalige Hinweisung der Heidenchristen auf ihr rechtes Verhalten gegen ihre jüdischen Brüder; vgl. den Grundsatz 1 Kor. 9, 11. Frucht nennt er die Spende wohl nicht als Rückwirkung ihrer Aussaat des Ev. (Calv., Mey.), sondern als Frucht des Glaubens und der Liebe der Heiden (Chrys., Theoph., Er.). — Wenn P. mit der Fülle des Segens V. 29. den meint, welchen er verbreiten werde, so befremdet, daß er dieß mehr als eine Sache der guten Zuversicht ausspricht, aber es war doch theils von

Gottes Gnade, theils von der Empfänglichkeit der Gemeinde abhängig.

V. 30—33. Das Vorgefühl der unter den Juden drohenden Gefahren, welches sich auch Apg. 20. ausspricht. Ἀγ. τ. πν. Beng.: ad te refert (eiusmodi amor) etiam quae aliena viderentur. Συναγ. Kol. 4, 12. Beng.: preces agon sunt, praesertim ubi homines resistunt. Καὶ ἵνα ἡ διακ. κ. τ. λ. — sie kam von Heidenchristen an zum Theil zelotische Judenchristen. — V. 33. kann gerade dieses Prädikat Gottes durch die Erinnerung an die Zwietracht hervorgerufen seyn, wiewohl dieß nicht nothwendig (s. V. 13. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Theff. 5, 23. Hebr. 13, 20.); immer aber dürfte man daraus noch nicht mit Sicherheit darauf schließen, daß V. 14. 15. sich bloß auf die eben vorhergegangenen Ermahnungen beziehe.

Kapitel XVI.

Grüße und Warnung.

Von Dr. Baur ist die Aechtheit dieses Kap. in Zweifel gezogen worden aus Gründen, welche den Eindruck machen, im Dienste einer schon fertigen Hypothese herbeigezogen zu seyn (s. Einleit. S. 2.). So wird die große Zahl der Begrüßten befremdlich befunden und die Ansicht aufgestellt, der dem P. ergebene Verf. habe im Parteistreit mit den Judenchristen darzuthun beabsichtigt, daß der Ap. schon mit den bekanntesten Mitgliedern der röm. Gemeinde in Verbindung gewesen sei, und daß sich mehrere derselben sogar um den Ap. Verdienste erworben hätten (V. 4. 6.), andere ihm verwandt gewesen (V. 7. 11.), V. 13. werde «der Begriff der Verwandtschaft wenigstens dem Ausdrucke nach hereingezogen» (!) u. s. w. Bei diesen und den andern Annahmen wird diesem Interpolator eine so raffinirte und überlegte Absichtlichkeit zugeschrieben, daß sie von vornherein keine Wahrscheinlichkeit hat. Die große Zahl der

Begrüßten kann nicht auffallen, wenn man an die Größe der Stadt und an den Zusammenfluß daselbst aus allen Gegenden denkt, auch brauchen nicht alle persönliche Bekanntschaften zu seyn.

V. 1. 2. Da der Brief in Korinth geschrieben, so ist Phöbe wahrscheinlich die Ueberbringerin; Kenchreä der östliche Hafen von Korinth, von wo aus man nach Asien fuhr. Auch diese Aufnahme der verdienten Christin soll im Herrn geschehen, d. h. so daß er das Motiv ist. *Προςάτις* «Patronin» Wortspiel mit *παραςῆτε*.

V. 3. 4. Nach 1 Kor. 16, 19. waren Aquilas und Prisc. in Ephesus, später finden wir sie wieder daselbst 2 Tim. 4, 19. *Τράχ. ὑποτιϑ.* «sich der Lebensgefahr aussetzen.» Die Umstände sind unbekannt. *Αἱ ἐκκλ. τ. ἐϑν.* — weil P. für die Bekehrung der Heiden erhalten wurde. *Ἡ κατ' οἶκον ἐκκλ.* könnte möglicherweise eine Hausgemeinde seyn (Chrys., Er., Theoph., Koppe), aber wahrscheinlicher hatten die Christen in größeren Städten mehrere Versammlungsörter, s. hierüber Kist in Ilgen's Zeitschr. für hist. Theol. II. B. 2. St. S. 55 f.

V. 5—7. *Ἀπαρχὴ εἰς Χρ.* der zuerst zu Christo Bekehrte aus der Asia Proconsularis. *Συγγενεῖς* dürfte aus dem Grunde von Bluts- und nicht von Volksverwandtschaft zu erklären seyn, weil doch auch Aquilas und Maria aus dem Judenthum stammten, vielleicht auch Epänetus; auffallend ist es dann allerdings, daß auch noch V. 11. und 21. Verwandte vorkommen, und möglich wäre es doch, daß an allen Stellen Volksverwandte gemeint wären. Sie sind vor P. bekehrt worden, gehören also zu den ältesten Christen. *Ἐν* von Beza, Koppe, Mey. «bei», doch deutet *ἐπίσημοι* eher darauf hin, daß sie mit zu den Aposteln — das Wort im weiteren Sinne gebraucht Apg. 14, 4. 14. — gerechnet wurden; würde nicht auch im anderen Falle erwartet werden *διὰ πασῶν τ. ἐκκλησιῶν* (2 Kor. 8, 18.), oder etwas Aehnliches?

V. 8—15. Narcissus auch von Neander für den Günstling von Nero gehalten (vgl. Phil. 4, 22.), doch ist dieß nicht gerade wahrscheinlich (Rück.). Rufus V. 13. könnte, da er als namhaft auftritt, der Marc. 15, 21. erwähnte seyn.

V. 16. Da die Grüße aus dem Bewußtseyn brüderlicher

Gemeinschaft hervorgehen, so schließt sich daran die Ermahnung, sich auch wechselseitig diese Gemeinschaft zu bezeigen. — Der Ap. denkt sich, daß die ganze Gemeinde beim Vorlesen versammelt ist. Nach Koppe, Mey. soll der Sinn seyn, daß Jeder den Andern mit dem Kusse von P. grüßen solle, aber das liegt nicht in den Worten, die gerade so oder ähnlich auch 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theff. 5, 26. 1 Petr. 5, 14. vorkommen. Der Kuß, der leiblich verbindet, ist Bild und zugleich Ausdruck der innern Verbundenheit, *ἁγίῳ* weil er nicht Ausdruck der natürlichen Liebe ist. Die folgenden Worte *ἀσπάζονται κ. τ. λ.* schließen sich angemessen an und bezeugen das Band der Liebe, das alle Christen verbindet.

V. 17. 18. Daß diese Ermahnung so vereinzelt nachgebracht wird, zeigt, daß der Ap. erst später daran gedacht, und dieses muß man wiederum als Beleg dafür ansehen, daß die hier bezeichneten Irrlehrer, wenn überhaupt einen, so doch keinen bedeutenden Eingang in der Gemeinde gefunden haben können. Die Ausdrucksweise, wie das Sachverhältniß, stimmen also mit Phil. 3, 2., denn auch bei jener Gemeinde läßt sich nicht annehmen, daß die Irrlehrer einen erheblichen, wenn überhaupt irgend einen Einfluß gewonnen haben. Auch die erwähnten Schwachgläubigen können nicht unter ihrem Einflusse gestanden haben, sonst hätten sie eine stärkere polemische Stellung eingenommen, und im Zusammenhange jener Materien hätte P. auch ihrer Verführer gedacht. Da P. Phil. 3, 18. 19. Aehnliches von den Irrlehrern aussagt, wie hier, ebenso 2 Kor. 11, 13. 20., so läßt sich nicht bezweifeln, daß er zelotische Judaisten im Auge hatte, welche bei den judenchristlichen Mitgliedern die Leidenschaften anfachten, und dabei nicht einmal von reinem Gesetzeseifer, sondern von Selbstsucht geleitet wurden. Sie waren wohl nicht Mitglieder der Röm. Gemeinde, sondern zogen umher, um Unruhe zu stiften (Phil. 3, 18. 2 Kor. 11, 4.). — *Εὐλογία* könnte «Lob» heißen (Theod., Er., Wahl, Bretschn.), besser nach klassischem Gebrauch *εὐγλωττία*, welches cod. 109. hat (Rück.).

V. 19. 20. Das *γάρ* beziehen wir auf V. 17. zurück; der Ap. hofft die Berücksichtigung der Ermahnung aus dem hier erwähnten Grunde, und bezeugt seine Freude über sie,

hebt jedoch diejenigen Eigenschaften hervor, die mit Rücksicht auf die drohende Gefahr besonders zu empfehlen sind. Er hatte V. 18. gesagt, daß die ἄκακοι (Er.: expertes fraudis et suspicionis) verführt werden. Diese Arglosen waren hiemit zugleich als solche bezeichnet, die der Einsicht ermangeln, daher hält er für nöthig, auf die erforderliche Weisheit in Betreff des Guten aufmerksam zu machen. Jene Arglosigkeit und Einfalt soll aber nur statt finden in Bezug auf das Böse, vgl. 1 Kor. 14, 20. Ganz entsprechend Matth. 10, 16. Hier könnte das Prädikat θεὸς τῆς εἰρήνης noch eher als 14, 33. mit Rücksicht auf die Zerwürfniß gesetzt seyn (Orig.). Das Bild für die Vernichtung des Satans ist wohl aus 1 Mos. 3, 15. entlehnt.

V. 21—24. Nochmals fallen dem Ap. Begrüßungen bei; der Gruß des Tertius in der ersten Person V. 22. ist von diesem selbst dazwischengefügt, vielleicht weil er gerade zu den vorhergenannten in einer Beziehung stand — auch diese Unregelmäßigkeit spricht gegen die Behauptung, daß das Kap. nicht authentisch sei —; V. 23. und 24. fährt das Dictat des Ap. fort. — In welchem Sinne Cajus V. 23. «Gastfreund der ganzen Gemeinde» genannt wird, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, entweder, weil er sein Haus unentgeldlich zu den Versammlungen hergab, oder weil er die Christen öfter bewirthete, jedenfalls ist der Ausdruck in Betreff der Gemeinde uneigentlich, wie der Ausdruck «Mutter» V. 13. Erastus, vielleicht der 2 Tim. 4, 20. erwähnte.

V. 25—27. Nach den mehrmaligen Absätzen und Schlußformeln beschließt endlich der Ap. das Ganze mit einer Doxologie, über deren Aechtheit s. Einl. S. 4. Es ist schon dort bemerkt, daß der Ausdruck in derselben manches Auffällige hat, am meisten V. 27. das Anakoluth ᾧ ἡ δόξα. — Der Satz beginnt, ähnlich wie Eph. 3, 20., in solcher Weise, daß man eine emphatische Doxologie Gottes erwartet, der Dat. τῷ δὲ δυν. wird durch μόνῳ σ. θ. wieder aufgenommen, und dennoch wird nicht nur durch ᾧ die Konstruktion unterbrochen, sondern scheint auch mit einer Doxologie Christi zu schließen. Thom. Aqu., Fr., Mey., de W. versuchen die Anakoluthie zu mindern, indem sie wenigstens eine Doxologie Gottes

festzuhalten suchen und διὰ Ἰ. Χ. mit μόνῳ σ. Θ. verbinden «der in Christo als der allein Weise offenbar worden»; doch ist auch dieß eine große Härte. Schon Oek. bemerkt das Störende des ᾧ, begnügt sich aber mit der Bemerkung, daß es epanaleptisch sei. Auch Aug. bemerkt den Anstoß, welchen das cui gebe, und schlägt die Ergänzung vor: ei etc. sit honor et gloria, cui per Christum est honor et gloria. Er. gesteht, keinen Rath zu wissen; Beza, Cocc. u. A. wollen ᾧ für αὐτῷ nehmen; Beza läßt es geradezu aus; Beng. nimmt es auch für αὐτῷ und hält es für förderlich zur syntaktischen Deutlichkeit; Rück. glaubt eine alte Verderbniß des Textes annehmen zu müssen. — Zu δυναμ. vgl. die Worte Pauli Apg. 20, 32. Der Zusatz mit κατά kann zur näheren Begrenzung des ϛηρίζειν dienen «in Beziehung auf das Ev.»; es kann aber auch gemäß heißen, so daß die Norm angegeben wird, auf welche die Hoffnung des ϛηρίζειν sich stützt, Beng.: potentia Dei certa est. Der Gen. Ἰ. Χριϛοῦ ist von einigen als Gen. subj. gefaßt worden «das von Christo aufgetragene Evangelium», oder «die Predigt, die Christus selbst mittelbar durch die Apostel verkündigt» (Mey., de W.); wir treten der ältern Erklärung bei und nehmen einen Gen. obj. an «die Predigt von Christo» (Luth., Calv.). Da nämlich τὸ εὐαγγ. μοῦ und τὸ κήρυγμα Ἰ. Χ. durch καί verbunden ist, so ist eine solche Fassung besser, bei welcher die Begriffe nicht in dem Maaße zusammenfallen, wie es bei der Erklärung der Fall ist «mein Evangelium, das durch Vermittelung Christi von mir gepredigte Evangelium»; es kommt dazu, daß die Predigt von Christo eine Verheißung der Kraft ist, und so wird durch diese Worte näher angegeben der Grund, warum Gott befestigen kann. Κατά vor ἀποκάλυψιν kann nicht mit dem vorhergehenden κατά koordinirt werden, sondern es muß entweder eine unsyntaktische abrupte Verbindung angenommen werden «welche Predigt vermöge der Offenbarung» u. s. w., oder besser verbinde man κατὰ ἀποκ. mit dem ganzen Satze τῷ δυναμ. ὑμ. ϛηρ., so daß κατά die Bed. «in Folge» hat. Zwar kann man einwenden, der Gedanke sei müßig, da es sich von selbst verstehe, daß vor der Offenbarung keine Befestigung im Evangelium möglich war (Mey., de W.); aber man

Z. 13. lies qua. — S. 257. Z. 13. v. u. lies deshalb weil. — S. 273. Z. 11. streiche 3, 25. — S. 273. Z. 22. ergänze ἐν vor τῇ. — S. 286. Z. 4. lies iustificamen. — S. 298. Z. 2. lies „das Gesetz wie." — S. 323. Z. 9. v. u. lies 355 f. — S. 340. Z. 18. lies αὐτοῦ. — S. 340. Z. 20. lies ἐν ἑνί. — S. 346. Z. 14. v. u. streiche τοῖς. — S. 349. Z. 3. v. u. lies olim statt unquam. — S. 350. Z. 19. lies soleret. — S. 367. Z. 5. lies bei vor der. — S. 379. Anm. Z. 2. lies c. 5. und 8. Nach einer andern Lesart heißt es: parte assurgente cum alia parte cadente luctantem. — S. 392. Z. 9. v. u. lies ἡ χάρις κυρίου. — S. 432. Anm.** lies Seel. — S. 506. Z. 1. Anm.** lies 2 Mos. 16, 23. — S. 507. Z. 1. v. u. συνεργησόντων. — S. 555. Z. 4. v. u. lies 11, 34. — S. 560. Z. 9. lies εὐαγγελιζόμενος.
